
Crescat Scientia
Vita Excolatur

DIE RELIGION

IN IHREM WERDEN UND WESEN.

Von

Berthold v. Kern.

BERLIN 1919.

VERLAG VON AUGUST HIRSCHWALD.

NW. UNTER DEN LINDEN 68.

Vorwort.

Als höchstes, umfassendstes und eingreifendstes Geistesgebilde hat die Religion stets im Brennpunkt des ganzen Menschheitslebens gestanden, dessen Entwickelungsgeschichte hier mit lauten, nie erloschenen und durchdringenden Tönen spricht. An der Entwickelung der Menschheit hat sie teilgenommen, hat diese mehr oder weniger beherrscht und nichtsdestoweniger inhaltlich unter ihrem Einfluß gestanden. Mit ihr keimend, wachsend und fruchttragend, hat das religiöse Leben allmählich ein religiöses Denken erzeugt, dessen Verständnis nur entwickelungsgeschichtlich zu gewinnen ist. Die religiöse Gesamtentwickelung einheitlich aufzufassen und zwar nicht nur in ihrem weitverzweigten und vielgestaltigen Verlauf, sondern vielmehr in ihren inneren Zusammenhängen, ihren charakteristischen Phasen und ihrer verwickelten Gesetzlichkeit, ist der einzige Weg, der das Wesen der Religion, ihre Leistungen und ihre Aufgaben zu enträtseln vermag — im Unterschiede zu irgendwelchen willkürlichen Voraussetzungen, Theorien oder Motiven, die immer nur einseitig beleuchten, verdunkeln und zu Täuschungen führen. Die Tatsachen der vergleichenden und zusammenfassenden Untersuchung lassen die religiöse Entwickelung als ein einheitliches und untrennbares Ganze erkennen. Aber eben diese Tatsachen lassen auch erkennen, daß wir nicht in dogmatischer Ueberhebung annehmen dürfen, bereits am Endpunkt der Entwickelung angelangt zu sein, und daß wir nicht, was heute gilt und unter dem Bilde von Gegenwartsreligion sich darstellt, als Maßstab endgiltig zugrunde legen dürfen. Unverkennbar leben wir heute in einer Zeit der religiösen Neuorientierung. Auch für diese gilt der allgemeine Grundsatz, auf dem unsere gesamte Kultur be-

ruht: Entwickelung, nicht Umsturz. Das sind die Grundgedanken, die in dem nachstehenden Werke als dessen inhaltliches Ergebnis zutage treten.

Bei dem außerordentlich verwickelten Gegenstande dieser Untersuchungen mußten trotz Sonderung der allgemeinen Gesichtspunkte doch geschichtliche und vergleichende, psychologisch analysierende und wieder zusammenfassende, objektiv darstellende und subjektiv sichtende Erörterungsweisen stetig ineinander greifen und sich ergänzen, um das Ganze der Religion wie ihre einzelnen Bestandteile in ihren gegenseitigen Beziehungen und in ihren Zusammenhängen mit andern Lebensrichtungen von allen Seiten zu beleuchten, mußten Betrachtungen unvollendet abgebrochen und an späteren Stellen wieder aufgenommen, wiederholend in anderem Lichte und Zusammenhange von neuem herangezogen und vervollständigt werden. Derartige vor- und rückläufige Erörterungsweisen waren nicht zu umgehen, wenn in dem gordischen Knoten des religiösen Geistesgebildes das Durcheinander seiner Fäden gelichtet und entwirrt werden sollte.

Bei dem neuerdings so stark angeschwollenen und jetzt geradezu unerschöpflichen Reichtum des ethnologischen, archäologischen und geschichtlichen Quellenmaterials konnte nur der Niederschlag alles dessen und seine kritische Auswertung in Frage kommen. Aus diesem Grunde schienen lückenlose Literaturangaben nicht tunlich und lückenhafte nicht von Wert, zumal da die grundlegende Quellenliteratur bereits so zahlreiche zusammenfassende Bearbeitungen mit eingehenden Quellennachweisen erfahren hat, daß es Eulen nach Athen tragen hieße, in Einzelheiten auf sie Bezug zu nehmen.

Inhalt.

I. Der religiöse Tatbestand,

seine Bestandteile und ihr gegenseitiges Verhältnis.

Mit der Frage nach dem religiösen Tatbestande rühren wir bereits an die Frage nach dem Wesen der Religion, die den vielumstrittenen Kernpunkt des ganzen religiösen Problems enthält und deshalb nicht bereits an den Anfang der Untersuchung gestellt werden kann. Als Tatbestand, wenn er nicht willkürlich gewählt oder vorurteilsvoll bestimmt werden soll, können wir daher weder den gegenwärtigen Inhalt der Religion noch auch einen begrifflich konstruierten Inhaltswert zugrunde legen, sondern nur die geschichtlichen Erscheinungen des religiösen Lebens und Denkens. Um dies erschöpfend zu tun, müssen wir die religiöse Bewegung der Menschheitsgeschichte in ihrer gesamten Entwickelung, müssen wir alles, was sich jemals in der Religion verkettet und um sie gruppiert hat, müssen wir die Religion in allen ihren Formen und ihren mannigfaltigen Erscheinungsweisen uns vergegenwärtigen und zusammenfassen und damit uns unabhängig machen von dem wandelbaren Zeitgeist und den unterschiedlichen Bedingungen des Völkerlebens. Unausweichlich tritt so das Werden der Religion an die Spitze unserer Untersuchungen und beherrscht deren Gang. Von vornherein erzwingt sich damit die Untersuchung des Tatbestandes eine entwickelungsgeschichtliche Auffassung des religiösen Problems, die nichts vorwegnimmt und nichts außer Acht läßt, was an ihm bestimmenden und beeinflussenden Anteil hat. Zwar wird dieser Auffassung ein Offenbarungsglaube gegenübergestellt; der aber fällt als traditionelles Dogma auch seinerseits unter den entwickelungsgeschichtlichen Gesichtspunkt, unter dem er als religiöser Teilinhalt in den gewordenen Gesamtbestand einzureihen und auf seine Ent-

stehungsbedingungen zu untersuchen ist. Die Religion als Ganzes bleibt somit ein geschichtlich entwickeltes Urgebilde der menschlichen Geistesart, ist als solches mit dem praktischen Leben aufs engste verknüpft und deshalb auch nur von diesem aus richtig und vollinhaltlich zu verstehen.

Die tatsächliche Existenz der Religion im menschlichen Leben läßt von vornherein die entscheidende Frage aufwerfen, welche Bedeutung sie im Leben und für das Leben hat. Es ist klar, daß auch diese Frage auf die geschichtliche Entwickelung des Menschheitslebens und der Religion in ihm zurückweist. Jene Entwickelung in ihrem Inhalt läßt uns das Geistesgebilde der Religion begreifen als ein von dem natürlichen Leben gewiesenes und in ihm großgezogenes Hilfsmittel zur Befriedigung des praktischen Bedürfnisses nach einer grundsätzlichen Führung durch die Aufgaben, die das Leben als solches an jedes lebende Wesen stellt. Diese Aufgaben stellen sich am höchsten für den geisterfüllten Menschen mit seinen Ansprüchen an das Leben und seinem Streben nach ihrer Verwirklichung, sie steigern sich mit ihnen, und ihre Lösung wird um so schwieriger, je mehr das aufsteigende Kulturleben den Lebensinhalt mehrt und innerlich verwickelt. Nicht also auf Forschen, Erkennen und Wissen richtet sich das Werden der Religion, sondern auf den Erwerb von Geistesgut, das dem Leben die Wege zu weisen imstande ist und hierbei seinen Bedingungen und Bedürfnissen Rechnung trägt. Das ist es, was die Religion dem Menschen leisten muß, wenn anders sie ihren Lebenswert behaupten will. Das Leben will gelebt sein und kann nicht warten auf Erkenntnisse einer ungemessenen Zukunft. So muß die Religion über alles Wissen hinausgehen, um eine feste Welt- und Lebensanschauung zu gewinnen, von dieser aus das Leben zu beleuchten und mit diesem Licht die Führung zu übernehmen, die das Leben auf geschützten Wegen in das dunkle Gebiet der Zukunft führt. Diese Aufgabe und diese Leistung bildet den Eigeninhalt der Religion, den sie mit keinem andern Zweige unseres Geisteslebens teilt.

Wie das Leben selbst, so ist auch die Religion ein einheitliches Ganze, in welchem alle Ausstrahlungen sich aufeinander beziehen,

voneinander abhängen und im Ganzen ihren gegenseitigen Ausgleich, ihre richtende Stütze und die Bedingungen für eine gedeihliche Weiterbildung finden. Das Leben treibt, mag es Natur- oder Geistesleben bedeuten, in überschwellender Kraft und in unerschöpflicher Vielgestaltigkeit seine Triebe: Variationen und Mutationen, Unterbildungen und Ueberbildungen, Erkenntnisse und Phantasiegebilde, Bedürfnisse und Strebungen. Ueber die Berechtigung entscheidet das Ganze des Lebens, das rückhaltlos wieder ausmerzt, was in seinem Sinne unzweckmäßig, überflüssig, entbehrlich ist, was dem Sinn des Ganzen nicht entspricht und in ihm nicht seinen stützenden und sichernden Halt gewinnt; ebenso sicher indes ruft das Leben auch hervor, was seinem Wesen gemäß ist und unter veränderten Bedingungen sich als notwendig erweist. Das kann man materiell und geistig, kann man kausal und teleologisch, kann man mystisch und erkenntnismäßig deuten, ohne daß an den Tatsachen sich hierdurch irgend etwas ändert. Nur mit diesem Blick brauchen wir der Religion und ihrem Gefüge gegenüberzutreten, um auch in ihr dies alles sich verwirklichen zu sehen und auch ihr gegenüber ein objektiv wägendes Urteil zu bewahren.

Auf diese entwickelungsgeschichtlichen Zusammenhänge, auf den natürlichen Ursprung der Religion aus dem praktischen Leben, aus seinen naiven Gestaltungen, seinen bodenständigen Eigenartigkeiten und seinen fest werdenden Ueberlieferungen verweist uns grundsätzlich schon die Religion der primitiven Völker. Das gesamte Leben ist bei ihnen der Ausdruck ihrer Religion, d. h. ihre Einrichtungen, Sitten und Volksanschauungen gelten ihnen als feststehende und geheiligte Lebensnorm, von welcher abzuweichen oder die zu vernachlässigen für sie Sünde ist, Sünde im Sinne von Abtrünnigkeit und Verrat am Volksstamme, an seinem Schicksal und an seinem Lebensheil. Diese Erkenntnis eröffnet uns sofort auch den Einblick in das Wesen aller primitiven Religion: sie ist soziale Religion und lediglich solche. Sie verpflichtet den einzelnen Menschen nicht als solchen, sondern ausschließlich als einen Teil der sozialen Stammesgemeinschaft, und diese ist die alleinige Macht, welche die Religion diktiert, sie fordert und wahrt. In diese Religion wird der Mensch hinein

geboren, ohne daß er jemals Anlaß hat, nach ihrer Berechtigung, ihrem Sinn, ihrem Ursprung zu fragen, ohne daß jemals seine Meinung, seine Ueberzeugung, ein Glaube in Frage kommt. Von persönlicher Religion ist hier noch keine Rede und das noch lange nicht; erst auf sehr späten Kulturstufen tauchen die ersten Andeutungen persönlicher Gesinnung religiösen Inhalts auf. Die ethnologischen Forschungen haben mit den Bestrebungen nach Ermittelung religiöser Glaubensangelegenheiten bei den Naturvölkern völlig Schiffbruch erlitten und aussichtslose Fehlwege eingeschlagen.

Auf diesen niedrigen Stufen ist das Leben noch nicht differenziert, ist es noch ein einheitliches Ganze, und eine Religion als besondere Denkrichtung hat sich noch nicht von dem Gesamtleben abgespalten. Ein ethnologisches Suchen nach einer solchen Religion bei primitiven Völkern ist gleichfalls nur ein trügerisches, den Tatbestand künstlich umdeutendes Beginnen. Erst wenn wir dies uns gegenwärtig halten, erkennen wir die wahre Religion solcher Völker, erkennen wir die Naturreligion überhaupt, in der nicht bloß die primitiven Vorstellungen über das geheimnisvolle Getriebe der Außenwelt, das Tasten und Raten nach lebensförderndem Verhalten in ihm und zu ihm, geheiligte Lebensbräuche und Lebenspflichten geborgen sind, sondern neben alledem und innerhalb seiner und durchmischt damit die ersten Keime einer Lebenswirtschaft, einer Stammesorganisation, einer Rechtsordnung, einer Ethik, eines profanen Naturwissens, einer Heilkunst, eines sozialen Erziehungswesens und allerlei andere, vorläufig noch unscheinbare Kulturbestrebungen. In der allmählich eintretenden und entwickelungsgeschichtlich sich steigernden Abspaltung einzelner dieser Geistes- und Lebensrichtungen von der Einheit des religiösen Ganzen sehen wir dann die Uebergänge von der Naturreligion zur religionslosen Kultur, neben welcher die eingeengte und spezifischen Eigeninhalt annehmende Religion schließlich nur noch ein Bruchstück der geistigen Gesamtentwickelung bleibt.

Nichtsdestoweniger lassen sich, von dem gegenwärtigen Gesichtspunkt aus, auch innerhalb jener Einheit der Naturreligion bereits die Ursprünge der späteren Differenzierung des Geisteslebens erkennen, derart daß wir sie einzeln in ihrer Eigenart und Weiterentwickelung

sowie in ihren gegenseitigen Bedingtheiten und Beziehungen zu verfolgen imstande sind. Tatsächlich aber sind zwischen allen Geistesrichtungen Verbindungsbrücken und Uebergänge vorhanden, die eine scharfe Trennung in Wirklichkeit nicht zulassen, weil sie sich gegenseitig bedingen und verketten. Diese natürliche und lebendige Verkettung des ursprünglichen Tatbestandes hat so nachhaltig gewirkt, daß auch noch in späteren und späten Zeiten die Religionen es vermochten, eine von ihnen unabhängige Entwickelung selbständiger Geistesrichtungen in außerreligiösem Kulturleben aufs zäheste zu verhindern und zu bekämpfen oder wenigstens sich eine überwachende und richtende Vormachtstellung dauernd zu wahren, — mit Recht und mit Unrecht, wie wir sehen werden. Jedenfalls kann der entwickelungsgeschichtliche Zusammenhang solcher Ansprüche mit der das Gesamtleben in sich schließenden Urreligion einem tiefer greifenden Einblick in die religiöse Entwickelung nicht verborgen bleiben; und das Wesen der Religion, wenn es von den entwickelungsgeschichtlich noch daran haftenden Schlacken befreit und geläutert wird, legt ihr in der Tat die Pflicht, das Leben in allen seinen Regungen zu durchdringen, auch heute noch dauernd und grundsätzlich auf.

Können wir hiernach einen bestimmten und inhaltlich umgrenzten Begriff der Religion nicht von vornherein zugrunde legen, ist die Religion vielmehr an die Gesamtheit des Lebens gebunden und aus ihm, seinen Bedürfnissen, Bestrebungen und Erwartungen entsprossen, gewissermaßen als vergeistigter Abdruck des natürlichen Lebens, so müssen wir bei Ermittelung ihres Tatbestandes vom Leben selber ausgehen und in ihm die Wurzeln aufsuchen, in denen Leben und Religion zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen. Im Leben aber und seinen natürlichen Bedingungen hat die Vormacht vor allen andern Lebensrichtungen das Handeln. Wie in den unbewußten Lebensformen dieses Handeln auf den natürlichen Trieben und angeborenen Instinkten beruht, so gebührt auch im höheren bewußten Leben diesen Trieben und Instinkten noch ein wesentlicher Anteil an den Lebensäußerungen und Lebenshandlungen. Gewiß schiebt hier zwischen Anreiz und Handlung sich das Denken ein, aber auch hier bleibt dem Handeln die Vormacht vor dem Denken. Mit

andern Worten: Das Handeln ist die urwüchsigere Art der menschlichen Betätigung, es geht in der menschlichen Entwickelung dem Denken voran, und erst das Interesse des Handelns zieht das Denken nach sich und an sich heran. Auch wenn auf den höheren Stufen der Entwickelung das Denken eine scheinbar selbständige Bedeutung erlangt hat, steht es trotzdem lediglich im Dienste des Handelns, in dem der Maßstab seines Wertes verankert bleibt.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist die elementarste Aufgabe alles Lebens die, sich selbst zu erhalten, und im menschlichen Leben dessen elementarste Frage die: was muß ich tun, um diese Aufgabe, die im Lebenstrieb zum Ausdruck kommt, zu erfüllen? Instinktiv zunächst wird der Mensch dieser Aufgabe gerecht, und dem Instinkt kommt das Denken zu Hilfe, indem es die Wege und Mittel erweitert und bereichert. Ganz allgemein ausgedrückt, ist der Inbegriff jener Aufgabe die Lebensleistung. Im unbewußten Leben vollzieht sich diese Leistung rein mechanisch als vitale Tätigkeit des Organismus mittels Austausches zwischen ihm und der Umgebung und innerer Aneignung und Verwertung der aufgenommenen Energien. Im bewußten Leben tritt dazu das Aufsuchen der Lebensnotdurft und die Abwehr der Lebensbedrohung. Das sind Leistungen, die ein zweckbewußtes Handeln voraussetzen und es zur Entwickelung bringen. Mehr und mehr strafft sich so die ursprünglich nur natürliche Lebensleistung zur zweckvollen und systematischen Lebensarbeit, in der die Lebensaufgaben ihre Erfüllung finden. Im sozialen Leben steigert sich diese Art der Arbeit zu einem umfassenderen Arbeitsgetriebe, in welchem die Arbeitsteilung ihren Ursprung nimmt und immer höhere Formen gewinnt. Die Lebensaufgaben erhöhen sich damit zu sozialen Aufgaben, aus denen nun der Begriff der gegenseitigen Hilfen und Pflichten entspringt, und dieser Begriff dehnt sich weiter auf alles menschliche Handeln aus, sofern dieses die soziale Lebensgemeinschaft in irgend welcher Weise berührt. Dem Einzelmenschen tritt damit die Lebensgemeinschaft als größeres Ganze gegenüber, das von ihm Rücksichten fordert, ihm Pflichten auferlegt und seine Mitarbeit an dem gemeinsamen Wohl und Wehe in Anspruch nimmt. Hier stehen wir an der Schwelle der Ethik, die grundsätzlich ihren

Gesichtspunkt vom Ganzen aus nimmt, den Einzelnen als Teil des Ganzen auffaßt und ihn auf das Ganze verpflichtet. Die Pflichten festigen sich und schlagen sich nieder in Bräuchen und Sitten, in Geboten und Gesetzen, gegen deren Vernachlässigung oder Uebertretung sich das Ganze der sozialen Gemeinschaft durch seine überlegenen Machtmittel schützt. Neben die Machtmittel tritt als Rechtsgrund der überlegene Wert des Ganzen, der den ethischen Gesichtspunkt rechtfertigt und dadurch auch der Gesinnungsethik die Wege vorbereitet. So wird das Recht und das Wohl des Ganzen ein Moment im Bewußtsein des Handelnden. Das ist die bedeutungsvolle Kulturleistung, die hiermit in das Leben der Menschheit tritt. Sie findet ihren ethischen Ausdruck darin, daß die natürliche Selbstheit des Einzelmenschen überwunden wird durch den höheren Anspruch, den das Gemeinschaftsbewußtsein stellt, durch die selbstlose Einordnung in das größere Ganze und die übereinstimmende Mitwirkung in diesem und für dieses. Die Grenzen des Ganzen mögen schwanken zwischen dem engen Kreise der Familie und dem weiten Kreise des Weltganzen je nach dem Gesichtskreise, der den Zeiten und den in ihnen lebenden Menschen zugänglich ist. Das Prinzip liegt in der ethischen Erweiterung der natürlichen Selbstsucht.

Sind einmal die Pflichten in den Gesichtskreis des menschlichen Lebens hineingetreten, so umgeben sie sich, entsprechend dem Hang des natürlichen Menschen zur Sinnlichkeit, mit Zeremonien und Kulten, in denen neben der Sinnlichkeit auch die Vormacht des äußeren Handelns vor dem innerlichen Leben zur Geltung kommt; kultische Sinnlichkeit und kultisches Handeln ebnen dann den sozialen Pflichten den Weg zur Tradition und zur traditionellen Heiligung. Aus solchen traditionell geheiligten Pflichten wächst in der weiteren Entwickelung des Völkerlebens eine zunächst mehr äußerliche Ethik des Uebereinkommens heraus, der innerer Gehalt vorerst noch fehlt. Indem aber diese rudimentäre Ethik sich mit ebenso rudimentären Lebensanschauungen und Lebenszielen verknüpft, nimmt sie religiösen Charakter an und wird als kultisch-religiöse Ethik zum Grundstock dessen, was allmählich als gesonderte und geschlossene Religion eine selbständige Bedeutung gewinnt. So erweisen sich auch hierin

sowohl die Ethik als die Religion ihrem elementaren Ursprunge nach als echt soziale Geistesgebilde, denen zunächst und wie bereits gesagt noch auf lange hinaus jeder persönliche Charakter völlig fehlt. Gewonnen haben wir mit dieser Einsicht jedenfalls ein entscheidendes Verständnis dafür, wie der gesamte Inhalt der ausgebildeten Religionen sich zwar äußerlich um den Kultus gruppiert, aber in seinem geistigen Lebenswert auf dem ethischen Grundpfeiler ruht und wie die höheren Religionen immer mehr die Ethik als ihren Lebenskern anerkennen und bewerten mußten; selbst der Glaube, wenn er lebendiger Glaube sein wollte, hat sich in der Ethik betätigen und ihr einfügen müssen. Allerdings kommt zu Beginn der religiösen Entwickelung die Ethik noch lange nicht in ihrem wahren Wesen zur Geltung, sondern erschöpft sich äußerlich in Zeremoniell, in Opfer, in Stammestreue und in Berufs- oder Kastengeist. Um aus einem derartigen Pflichtenzwang und der in ihm wurzelnden Gesetzesethik in eine Gesinnungsethik überzugehen, wie sie im Buddhismus und im Christentum zutage tritt, dazu bedurfte es erst einer nur auf höheren Kulturstufen erreichbaren Verinnerlichung des Geisteslebens. Gerade aber die Religion, das ist nicht zu bestreiten, hat durch ihr allumfassendes, das Geistesleben zusammenschließendes Wesen jenen Uebergang herbeigeführt und in schweren Wehen schließlich zum herrschenden Prinzip des religiösen Lebens gemacht.

So sehr sich auch im Wandel der Zeiten der Inhalt der Religion gewandelt hat, ihren sozialen Ursprung und sozialen Charakter hat sie nie verleugnet und ebensowenig den Umstand, daß sie aus dem menschlichen Handeln herausgewachsen ist und die Ethik des Handelns zum Kernpunkt hat. Kommt hierfür im primitiven Leben nur die einfachste Form eines lose und dürftig gegliederten Gemeinschaftslebens in Betracht, so ändert sich dies zunächst bei dem Auftauchen der großen geschichtlichen Nationalstaaten des Orients mit ihrer straffen Organisation. Hier wird auch die Religion zur National- und Staatsreligion, die sich gegen fremde Völker abschließt, um so mehr aber zum Kern des nationalen Lebens wird und ihre Ethik lediglich auf das Leben der eigenen Nation abstimmt und beschränkt. Die nationale Nächstenliebe als ethische Vorschrift ist der charakteristische

Ausdruck dieser Eigenart, den keine Religion vermissen läßt. Aber bei den Nationen macht die Religion nicht dauernd Halt, sie erweitert sich darüber hinaus zur allgemeinen Menschheitsreligion, und mit dieser Erweiterung hält die ethische Nächstenliebe Schritt, indem auch sie sich zur allgemeinen Menschenliebe erweitert. Wiederum sind der Buddhismus und das Christentum die geschichtlichen Träger dieser Erweiterung von der nationalen zur humanen Ethik, die nun auch in ihrem sonstigen Inhalt das nationale Wesen abstreift. Immer aber bleibt die Ethik der feste Punkt, um den die ganze Religion sich dreht, auch wenn sie überwuchert wird durch Kultus und Glaube, die beide in unstätem Wechsel die Ethik nur verschiedenartig fundieren und verschiedenartig umrahmen, um sie schließlich über die Menschheit hinaus auf die Gottesidee und ein übermenschliches Leben im Reiche Gottes auszudehnen. Mit dieser Wendung tritt an die Stelle der humanen Ethik eine Ethik, die auch Gott und die Götter umfaßt, sie zu ethischen Gottheiten umgestaltet und in ihnen ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihren sie vorschreibenden und wahrenden Hort erblickt. So rechtfertigt sich durchaus der bündige Ausspruch Fichte's: „Religion ist durch Moral in die Welt gekommen." Noch entschiedener aber hat Kant die Ethik nicht allein als „die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion" bezeichnet, sondern auch als „das, was die Religion selbst eigentlich ausmacht". Jedenfalls bestätigt der entwickelungsgeschichtliche Rückgang auf die natürlichen Bedingungen der menschlichen Lebensentfaltung und nicht minder die geschichtliche Entstehung und Fortbildung der Kulturreligionen jene grundlegende Einsicht, daß wir in der ethischen Betätigung die ursprünglichste Seite des religiösen Lebens und das verankernde Bindeglied zwischen Religion und Leben zu erblicken haben.

In diesem Ueberblick über die ethischen Bestandteile der Religion spricht sich der innere Zusammenhang und das organische Wachstum der einschlägigen Begriffe bereits deutlich und ungezwungen aus. Das soziale Herkommen der handelnden Lebensführung in Brauch und Sitte führt zunächst zu den rein sozialen Begriffen von recht und unrecht, die im ethischen Gewande in die Begriffe von sittlich und unsittlich übergehen und so den selbstsüchtigen, gegen das

Gemeinschaftsleben rücksichtslosen Naturtrieben unsozialen Inhalts gegenübertreten. Allmählich aber trennt sich die Ethik von ihrem Ursprunge aus den sozialen Lebensbedingungen und nimmt selbständige Bedeutung an; damit gehen die Begriffe von sittlich und unsittlich in die von gut und böse über. Ihre höchste Steigerung finden diese in dem absoluten Begriff der Sünde, der einen Verstoß gegen die göttliche Weltordnung bedeutet und damit die Religion über die Ethik erhebt. Hier erst sind wir angelangt an dem wahren Gipfelpunkt der Ethik, an ihrer Auflösung in die Religion, an ihrer Einordnung und Unterordnung unter die Idee eines einheitlichen Ganzen der Welt, in welchem alles Tun und Denken seinen Maßstab und seine sittliche Vollendung findet. Unter diesem Gesichtspunkt können wir die religiöse Ethik verlassen, um uns anderen Lebensrichtungen zuzuwenden.

Schon im primitiven Leben sieht sich der Mensch umgeben und bedroht durch die großen, seiner Macht überlegenen Naturvorgänge, wie Fruchtbarkeit der Erde, wie Stürme und Gewitter, wie gefährliche Lebewesen unmenschlicher Art, wie Krankheiten usw. Er sieht in der Erfahrung, daß er gegen alles dies mit seinem Tun und Treiben machtlos ist, und fragt — in hierdurch erzwungenem Denken und Nachdenken —: wie kann ich auch diese Mächte mir dienstbar und nutzbar machen, wie mich gegen sie schützen, wie mich mit ihnen auseinandersetzen? Auch hierbei bleibt dem Handeln die Vormacht vor dem Denken. Nicht, was solche Machterscheinungen bedeuten, nicht ihr Verständnis und ihre Erklärung liegt ihm am Herzen, sondern lediglich die Sorge ihrer Beeinflussung zu Nutz und Frommen des Lebens. Mit dieser Sorge und diesem Unternehmen stehen wir offenbar außerhalb des Bereichs der Ethik. Denn das selbstsüchtige Ziel ist lediglich Abwehr von Bedrohung, Erwerb von Hilfe, Einfluß auf *fremde* Kräfte oder Mächte. Für die Beurteilung der religiösen Entwickelung aber ist es von ausschlaggebender Bedeutung, wie das primitive Denken dieses Problem in Angriff genommen hat. Die Antwort ist unzweideutig und klar: es hat die Aufgabe *technisch* zu lösen versucht, und ihr technisches Mittel hierzu ist die *Magie* gewesen. Die Kulturreligionen haben an die Stelle der Magie allmählich den Kultus gesetzt und die neuzeitliche Religion an dessen

Stelle den religiösen Glauben und die Sakramente. Immerhin ist der entwickelungsgeschichtliche Zusammenhang dieser religiösen Wege nicht zu verkennen. Ueberlebsel der Magie sind sowohl im Kultus als im Glauben und den Sakramenten noch deutlich und reichlich vorhanden. Als Beispiel dafür braucht nur an die magischen Wunder des Glaubens im Neuen Testament, an das Blutopfer des gekreuzigten Christus und an dessen magische Nachwirkung im christlichen Abendmahl erinnert zu werden; in weniger hoch stehender Art, aber unmittelbarer erinnern an den Zusammenhang mit der primitiven Magie die wundertätigen Reliquien und Bilder, die Geisterbeschwörungen, die Hexenprozesse u. dergl. m. Mit Rücksicht auf diese geschichtlichen und ideellen Zusammenhänge gebührt dem ganzen hier in Rede stehenden Gebiet eine eigene Stellung im System der Religionen, die durch den Begriff der Heilswerte gekennzeichnet werden kann. Diese Heilswerte gerieten von Anfang an in Rangstreit mit der Ethik, und dieser Rangstreit fiel erklärlicherweise von Anfang an zugunsten der Heilswerte aus, die ja sehr viel größeren Gewinn versprachen als die dürftigen Leistungen der schwachbekräfteten Ethik. Sie erlangten den unbedingten Vorrang, drängten die ethische Entwickelung in den Hintergrund und erstickten sie auf unabsehbare Zeiten unter dem Wust der Magie, des zeremoniellen Rituals und der wundertätigen Religionsübungen. Sie umgaben sich mit einem das Gefühl bezaubernden Kultus, riefen Deutungen und Vorstellungen wach von bezwingender Phantasie und führten zu werktätiger Veräußerlichung der Religion, die deren eigener Entwickelung, deren Vertiefung und Vergeistigung im höchsten Grade nachteilig war. Und selbst als schließlich die Religionen sich wieder auf die Ethik besannen, wurde diese eine heteronome Ethik, die ihre Gesetze aus dem Jenseits empfing und lediglich den Zweck verfolgte die Heilswerte zu erringen, die also einen Umweg einschlug, der sie dem Wirklichkeitsleben und dem Einfluß auf dieses geradezu entfremdete. Der wirkungslose Zusammenbruch einer derartigen Ethik konnte nicht ausbleiben. Der Weltkrieg hat ihn vor Augen geführt.

In den primitiven Vorstellungen schwirren völlig unbestimmt übertragbare Kräfte, freie Geister, Dämonen und Götter unterschiedslos

durcheinander, ohne daß derartigen Vorstellungen eine nennenswerte Bedeutung beigemessen wird. Nur der Erfolg ist es, den der primitive Mensch erstrebt, und der Erfolg bestätigt sich ihm durch Umdeutung zeitlicher Folge in ursächlichen Zusammenhang, durch mythische Ergänzung, durch autoritative Ueberlieferung und durch den suggestiven Einfluß des Herkommens. So wird ihm die Magie zum beherrschenden und zunächst einzigen Heilswert dieser Art. Mit ihren Mitteln greift er jene dunklen Mächte an, hinter deren Treiben er nach Art seines eigenen Tuns und Treibens lebendige Kraft- und Willensäußerungen wittert, um sie abzuwehren oder zu gewinnen. Auch die Hilfsmittel der Magie sind durchaus den sinnlichen Handhaben des menschlichen Lebens entlehnt. Glaubt er sich gefährdet durch unmittelbare Berührung, so meidet er sie, oder durch räumliche Ausstrahlung, so flieht er die Orte, geisterhafte Kräfte verjagt er mechanisch oder bindet sie durch den Fetisch, freie Geister versöhnt er und gewinnt er durch Geschenke, mit blutentstammten Wesen schließt er den Blutsbund, mit andern vereinigt er sich durch gemeinsame Mahle, übt Beschwörung, Fluch und Segen, und alles dies in ungezählten Abarten und Erweiterungen, immer aber — das ist typisch für die Magie — in starr festgelegten, erprobte Wirksamkeit vortäuschenden, zur geheimnisvollen Wahrung und Ueberlieferung anreizenden Formen.

Dem Wesen nach nicht anders, wohl aber bestimmter und geklärter treten uns die gleichen Erscheinungen in den nationalen Kulturreligionen vor Augen, wenn auch vorerst immer noch in unmittelbarer Anlehnung an die Magie und in Verknüpfung mit ihr. An die Stelle des Geister- und Dämonenwahns treten Göttervorstellungen von geschlossenerem Inhalt, an die Stelle der roheren Formen der Magie das Ritual und das Opfer, an die Stelle der Beschwörung das Gebet, alles in allem an die Stelle der Furcht vor unheimlichen Gewalten das Ringen nach hilfreichem Beistand und übereinstimmend damit der Weg des religiösen Denkens zu gütigen, machtvollen und hilfsbereiten Göttern höherer und höchster Art, die jenen hilfreichen Beistand im Leben und sogar noch über das Leben hinaus zu gewährleisten geeignet sind. Ueber das Leben

hinaus! Grenzen kennen menschliche Wünsche und Hoffnungen nie; naturgemäß steigern sie sich, zumal im religiösen Denken, bis zum höchsten Gipfel der einmal angeregten und nun nicht mehr zu beschwichtigenden Phantasie, hier bis zum Anteil an der göttlichen Seligkeit, die nunmehr — in der Uebergangsperiode von den Nationalreligionen durch die orientalisch-hellenistischen Mysterienkulte zum Christentum — das ganze Dichten und Trachten in Anspruch nimmt. Dies Ziel aber war nicht mehr erreichbar durch die technischen Künste der Magie, des Opfers, des Kultus, noch weniger durch die bloße Ethik des Menschenlebens. Es mußte erworben werden durch engste Verknüpfung von Menschlichkeit und Göttlichkeit, wie sie das entstehende Christentum in unvergleichlicher Größe systematischer Spekulation zum begeisternden Durchbruch gebracht hat. Und wiederum setzt hier die noch keineswegs erloschene Magie mit einem neu aufleuchtenden Mittel ein. Dieses Mittel ist der unbedingte, alle logischen Schranken überwindende, allein von Wunsch und Hoffnung getragene Glaube, der schließlich zum obersten, das ganze religiöse Sinnen beherrschenden Heilswert wird. In ihm liegt von nun an alles menschliche Heil begründet und verankert. Er überwindet sogar den religiösen Kultus, — eine logisch notwendige Konsequenz, die geschichtlich besonders durch die protestantische Reformation eine bewußte Betonung gefunden hat.

Tun wir nun aber einen geschichtlichen Seitenblick in andere religiöse Kulturkreise, so finden wir hier auch andere Wege und Arten der religiösen Entwickelung vor. Hatte schon die indisch-brahmanische Spekulation den personifizierenden Weg der Göttervorstellungen verlassen und in der unpersönlichen Allkraft des Brahman den Pantheismus geboren, so trat der Buddhismus noch radikaler auf, verwarf alle religiöse Spekulation und mit ihr jegliche Magie, den Kultus und den Glauben. Nur in der Erkenntnis und Wertung des Lebens suchte er den Weg zur dereinstigen Seligkeit. Das Leben, seine Leiden und seine Verfehlungen will er überwinden, will die Lebensgier als solche überwinden, deren Folge das Wiedergeborenwerden ist, und sieht in der Erlösung vom Leben das alleinige Heil, wie es die endgültige Ruhe des Nirwana gewährleistet. Er erreicht

sein Ziel nicht durch fremde Hilfe, sondern durch Selbsterkenntnis und Selbsterlösung. Somit wendet der Buddhismus alle Religion in Lebensethik um, und diese wird ihm zum obersten, zum alleinigen, zum rein menschlich geformten Heilswert, der außermenschliche Fremdhilfe aus dem religiösen Gesichtskreise gänzlich entfernt. Trotzdem war der Buddhismus nicht imstande, sich dauernd gegen das Wiedereinschleichen des eingewurzelten Götterglaubens zu wahren, obwohl er diesen niemals als rechtmäßigen und bestimmenden Bestandteil seines Wesens anerkannt hat. Etwa gleichzeitig mit dem indischen Buddhismus hat auch in China sich eine gleichartige Wendung vollzogen. Dort erhielt zur konfuzianischen Zeit der Taoismus Eingang in die Staatsreligion und hat in ihr eine nachhaltige Wirkung ausgeübt, wenn auch von vornherein unter Vermischung mit dem chinesischen Götter- und Ahnenkult. Das reine Prinzip des Taoismus war die Lehre, daß die Menschheit, um glücklich leben zu können, ihrem Ursprunge aus der Natur gemäß die Natur erforschen und nachahmen d. h. ihr gemäß leben soll — ruhig, schweigsam, leidenschaftslos. Auch hier also die Lebensethik, auf Naturerkenntnis aufgebaut, als oberster Heilswert. Dieser Ersatz der mystischen und magischen Heilswerte durch erkenntnismäßige Ethik ist der typische Weg, den in alten und in neuen Zeiten jede Art der sogenannten Aufklärung betreten hat.

Gelegentlich der höchsten Heilswerte habe ich als Mittel sie zu erringen bereits die enge Verknüpfung von Menschlichkeit und Göttlichkeit berührt. Aus dieser Verknüpfung entspringt eine eigene Gruppe von Heilswerten, die sich dadurch kennzeichnet, daß sie nicht aus menschlichem Streben und Handeln hervorgehen, sondern lediglich aus dem göttlichen Wesen ihren Ursprung nehmen, daß sie nicht erworben, sondern gegeben werden. So zunächst die göttliche Offenbarung, die dem menschlichen Leben und Handeln die Wege weist und somit einen Heilswert dieser Art darstellt. Der göttliche Wille ergreift die Initiative, beruft die Menschen, bietet ihnen Heilswerte an. Der brahmanische Pantheismus und der Buddhismus fassen solche Vorgänge als bloße Erleuchtung auf, die aus natürlicher Geisteskraft hervorquillt, die personifizierenden Religionen fassen sie anthro-

pomorphistisch als persönliche Kundgebung auf. In beiden Fällen aber sind sie ein außergewöhnlicher Akt übermenschlicher Hilfe, der den Bann beschränkter Menschlichkeit durchbricht.

Hat diese Art der Offenbarung immerhin im wesentlichen einen übersinnlichen Charakter, so artet im mythisch-religiösen Denken dieses Motiv in sinnlichere, ja in grobsinnliche Vorstellungen von Göttererscheinungen aus. Weit verbreitet war der Glaube an solche Göttererscheinungen in regelmäßigen und außergewöhnlichen Naturvorgängen wie z. B. dem Lauf der Tages- und Jahreszeiten, der Gestirne, den Wettervorgängen, weit verbreitet auch der Glaube an Verkörperung von Göttern in tierischen oder menschlichen Gestalten. Aus diesem Untergrunde wuchs die Vorstellung von Verkörperungen des göttlichen Geistes in Machthabern, Weisen und höchsten Priestern heraus, die in der mythischen Vergöttlichung solcher Heroen des Menschengeistes zum gläubigen Ausdruck kam. Besonders die mythischen Religionsstifter verfielen diesem Geschick. Die wiederholte Wiederkehr eines Buddha, die Messiasidee, das Gottmenschentum Christi mit der christlichen Logos- und Trinitätslehre sind weitere Ausstrahlungen solcher Gedankenzüge. Mit ihnen vermischt sich nebenher ein anderer Gedankenzug, der aus den großen Nationalreligionen herstammt und nach Analogie des staatlichen Herrscherhofes einen Götterstaat mit oberstem Gott und Nebengöttern, mit Götterbeamten und Götterboten geschaffen hat, in denen die göttliche Weltherrschaft ihre mythische Gestaltung erhielt. Hieraus wieder entsprang die Idee von Mittlern zwischen Gott und Mensch, die in dem religiösen Mittlertum Christi ihren Höhepunkt erreichte und in dem katholischen Marien-, Engels- und Heiligenkult ihre volkstümliche Fortsetzung gefunden hat. In dieser Form lebte rückläufig der alte Götterstaat mit Einschluß der teuflischen Götterfeinde wieder auf in unmittelbarer Nachwirkung der persischen Religion, die hier den vorbildlichen Ausbau dieses ganzen Systems geliefert hatte. In diesem System der Verknüpfung von Menschlichkeit und Göttlichkeit bergen sich Heilswerte von hoher religiöser Bedeutung, die tief im System verankert wurden und diesem dadurch eine auffallende Dauerhaftigkeit zu verleihen vermochten. Verkörpert sich doch, wenn auch in

den verschiedenen Religionen mehr oder weniger ausgesprochen, gerade in jenen Mittlern grundsätzlich die Idee der Liebe, der Barmherzigkeit, der Hilfsbereitschaft, der Aufopferung gegenüber der Menschheit und zu ihren Gunsten. Das sind die Heilswerte, welche die Menschheit von jeher aufs innigste erstrebt hat, und gerade in ihnen stellt sich das eigenartige Wesen des Mittlertums charakteristisch dar. Denn ebensowenig wie der Mittler die höchste Macht darstellt, ebensowenig liegt in jenen Heilswerten das Endziel des menschlichen Strebens; sie sind nur Zwischenwerte, die den Weg bahnen zur göttlichen Macht, die zu geben imstande ist, und zu der göttlichen Gnade, die zu geben bereit ist. Der spendende Quell göttlicher Macht und göttlicher Gnade, er wird dem Menschen durch die Mittler erworben, wird durch sie aus der unnahbaren Höhe des göttlichen Wesens zu den Menschen herabgeleitet. So kann es nicht Wunder nehmen, daß das religiöse Sinnen und Trachten sich mehr den Mittlern zuwendet als dem in fernem Glanze strahlenden Gott.

Ein charakteristischer Zug des Christentums ist es, in seinen Erlösungs-, Auferstehungs- und Heilslehren einen Hochbau aufgeführt zu haben, der gerade diese Art der Heilswerte zum Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens gemacht und vermöge durchgreifender Mitwirkung der griechischen Spätphilosopie diesem Ideenkreise einen tiefen und verklärenden religiösen Inhalt gegeben hat. Die Entwickelung des religiösen Denkens hat seitdem zwar nicht geruht, hat der mächtig aufstrebenden Erkenntnis des modernen Geistes zögernd und hemmend Rechnung getragen, hat demgemäß jenen Ideenkreis mehr und mehr ins Symbolische gewendet, trotzdem aber im religiösen Kult- und Glaubensleben an ihm festgehalten, um die hohen Gefühlswerte nicht zu verlieren, die in ihm lebendig geworden sind und in der religiösen Erziehung der kommenden Generationen ihre Wirkung zu verewigen suchen. Nichtsdestoweniger sind auch die Gefühle und Gefühlswerte dem unaufhaltsamen Fortschreiten aller Geisteskultur unterworfen und können auf die Dauer nicht sich einer höheren Gefühlskultur entziehen, die Gefühle und Erkenntnis wieder in harmonische Uebereinstimmung bringen muß.

Wesentlich aus den Heilswerten ist ein anderer Bestandteil des religiösen Lebens hervorgegangen, der Kultus. Zwar haben sich schon die ethischen Bräuche und Normen, sofern sie soziale Einrichtungen waren, mit einem gewissen Kultus umgeben, der ihnen die allgemeine Beachtung und Pflege sicherte, aber den höheren Rang und die höhere Wertschätzung haben von Anfang an die besprochenen Heilswerte behauptet, die als gleichermaßen soziale Angelegenheit dem Kultus mehr Anreiz und mehr Handhaben boten für eine feierliche Umrahmung und eine die Wirkung steigernde Form. Der Kultus an sich trägt das Gepräge eines Heraustretens aus der Persönlichkeit, einer Vereinigung zu gleichgesonnener Gemeinschaft. Und das entspricht auch dem Wesen des primitiven Menschen, dem die geistige Selbständigkeit noch fehlt, der erst in der größeren Horde sich stark und wirksam fühlt. Um so mehr in dem Ringen nach Lebenswerten, die außerhalb seines unmittelbaren Wirkungs- und Machtbereichs liegen. Hier nimmt er instinktiv seine Zuflucht zur Massenwirkung, die ihm den größeren Erfolg verbürgt. So trägt der Kultus von vornherein soziales Gepräge, und da er die sinnliche Erscheinung ist, an deren Hand die Religion sich entwickelt, so bestätigt sich auch hierdurch der Ausspruch, den ich aus andern Gründen bereits getan habe, daß die primitive Religion soziale Religion und lediglich solche ist. Im Uebrigen gilt auch für den Kultus der Primitiven der wiederholt betonte Grundsatz: das Handeln hat die Vormacht vor dem Denken.

Von diesem Gesichtspunkt aus werden die primitiven Keime des religiösen Kultus durchaus verständlich und zwanglos durchsichtig. Erregende Gefühlsvorgänge werden der natürliche und unmittelbare Anlaß zu instinktiven Handlungen nahe liegender Art, ohne daß weitere Denkvorgänge sich dazwischen schieben; die Gefühlserregungen entladen sich rein triebmäßig in einfachste Bewegungsvorgänge wie Springen, Schreien, Klagen u. dergl. In sozialer Gestaltung und Regelung entwickeln sich daraus Tänze, Gesang und Musik, Spiele, Weihen, Freuden- und Trauerfeiern, alles dies in Form und Inhalt anklingend an die jedesmaligen Anlässe. Die Gemeinsamkeit des

Vollzugs belebt sie, die Wiederholung festigt sie und die Tradition macht sie zu sozialen Bräuchen, Einrichtungen und Vorschriften, in die wenn überhaupt so doch meist erst nachträglich bestimmtere Motive und Zwecke hineingedacht werden. Scheinen sie erfolgreich, so ist der Grund zur Magie gelegt, die nun ihre selbständige Ausbildung erfährt, zumeist in Formen, die an solche Entstehungsweisen erinnert. Wenn ich vorher gesagt hatte, daß die primitive Magie allmählich die höheren Formen des Kultus annimmt und durch diesen verdrängt wird, so zeigt sich hier umgekehrt, daß in andern Fällen Magie aus dem Kultus entspringt. Wir haben hier ein auffälliges Beispiel für die primitive Einheit der Lebensrichtungen: sie gehen ineinander über, bedingen sich gegenseitig und lassen sich nur so in ihren ausgebildeteren Formen verstehen. Immerhin haben wir hiermit ein wertvolles Nebenergebnis gewonnen, das Verständnis für die Entstehung der Magie, für den Glauben an sie und für die Formen, in denen sie ins Leben getreten ist, des weiteren aber auch für die einfachen Bedingungen, die ihrem Siegeslauf zugrunde liegen: nicht sonderbare Einfälle und Spekulationen, sondern natürliche und naive Beziehungen zwischen Leben, Handeln und Denken auf den Vorstufen menschlicher Kulturentwickelung — ein erläuterndes Urbild für den ganzen religiösen Werdegang. Hat doch dieses Werden trotz aller späteren Inhaltsfülle immer nur mit unscheinbaren und zerstreuten Sprudeln begonnen, die aus dem Untergrunde des menschlichen Geisteswesens an die Oberfläche des Lebens hervorquellen, aus einem Quellengebiet von weitem Umfange und von gänzlich regellosen Zusammenhängen; spät erst schließen sich die ursprünglichen Gedankenläufe zu dem Einheitsstrome der Religion zusammen, die dann wie aus den Wolken gefallen vor uns auftaucht als ein Ganzes von gewaltiger Kraft und unaufhaltsamer Bewegung. Nur die Rückverfolgung bis ins Quellengebiet kann das Woher und Wodurch zu anschaulicher Klärung bringen, nicht aber ein bloßer Blick in die Wolken und ihren anders bedingten Zug am Horizont gereifter Geisteskultur.

In diesem Sinne gebührt gerade der Magie eine besondere Aufmerksamkeit und ihrem Aufklärungswert eine immer wiederholte

Beachtung. Sie ist es, die uns ihre Zusammenhänge mit den primitivsten Aeußerungen des Lebens zeigt, ihre Verknüpfung mit dem hinzutretenden Denken und schließlich ihre zweckbewußte Anwendung zur Abwehr von Schaden und zum Erwerb von Nutzen. Diese selben Grundzüge zeigen auch die höheren Formen des Kultus, und gerade diese Grundzüge sind es, die ihn uns durchsichtig machen und seine Beziehungen auch zu andern Richtungen des religiösen Lebens enthüllen. Abwehr und Erwerb bleiben die Ziele alles Kultus in echt menschlicher Natürlichkeit, und ebenso sind sie die naturgemäße Zentralkraft der aufdämmernden und aufsteigenden religiösen Entwickelung. Sie erweitern sich erst in Uebereinstimmung mit der Erweiterung des Gesichtskreises, der dem um sich blickenden Menschen zugänglich wird.

Zugänglich ist ihm an der Schwelle des Umblicks zunächst das eigene Leben mit den Phasen seiner natürlichen Entwickelung: Geburt, Fortpflanzung und Tod. Ihnen gelten die ursprünglichsten Kultformen, die aus rohen Freuden- und Klagefeiern sich allmählich umwandeln zu höher stehenden Weihen. Von Anbeginn an verknüpft sich mit den Weihen aber die Magie und bleibt dann dauernd ihr Schwerpunkt. Besonders tritt dies für den Tod hervor, dessen Dunkel der Magie besonders zustatten kommt. Naive Furcht vor dem Tode und den Toten drängt zur Furcht vor unheimlichen Folgewirkungen und zu ihrer magischen Abwehr, zur Fernhaltung und Versöhnung der Toten, zu pietätvoller Hilfe für die ersten schweren Schritte ins Totendasein und schließlich zum Ahnenkult, der ein neues Ziel auftauchen läßt, den Erwerb des Schutzes und der Hilfe der Ahnen für die zurückbleibenden Nachkommen. Ist der Ahnenkult im östlichen Asien herrschend geblieben, so tritt im westlichen Kulturkreise an seine Stelle ergänzend der gleichfalls Hilfe versprechende Heiligenkult. Die magischen Weihen des Eintritts in das Leben und des Eintritts in die Fortpflanzungsperiode treten weit dahinter zurück, aber sie nehmen eine andere bedeutungsvolle Wendung, nämlich die Wendung ins Ethische, die Eingliederung der so Geweihten in das soziale Gemeinschafts- und Pflichtenleben. An diese Wendung knüpft sich folgerichtig die kultische Männerweihe für die herangewachsene

Jugend an. Kriegerweihen, Priesterweihen, Häuptlings- und Herrscherweihen folgen dem in gleichsinniger Bedeutung und zeitigen einen Kultus der reinen Ethik, wenn auch mehr oder weniger in religiöser Umrahmung.

Dem Blick ins eigene Leben steht aber auch bei den Primitiven bereits ein Blick in die Lebensbedingungen, in die äußere Umgebung gegenüber, und mit diesem Blick eröffnet sich der Kultus der Natur und der Naturgewalten. Auf unterster Stufe steht hier der Feuer- und der Wasserkult. Sind Feuer und Wasser Gebrauchselemente von ursprünglichstem Wert und natürlicher kulturschaffender Bedeutung, so ist ihr Kultus, ihre Verknüpfung mit dem Menschenleben, ihre Ausnützung für die lebenstützende Magie ein naheliegender Zug, und die Magie bemächtigt sich ihrer hauptsächlich im Sinne der Reinheit und der Reinigung, die in den primitiven Vorstellungen von Gefährdung des Menschenlebens durch übertragbare Kräfte unheimlicher Art eine außerordentliche Wertschätzung und Betonung aufweist. Die Läuterung der Lebenden und der Toten durch diese Elemente wird zum Eckstein primitiver Kulte, die neben Feuer- und Wasserbestattung der Toten noch bis in die ritualen Waschungsvorschriften, in das Weihwasser und den Weihrauch, in die Taufe und die Hexenverbrennungen hineinreichen und als Reinheitsprobe auch in den Gottesurteilen zur Geltung kommen.

Ein weiterer Umblick in die Lebensbedingungen und die umgebende Natur zeigt die Abhängigkeit des Lebens von dem Fruchtertrage der Vegetation und dem vegetativen Reichtum an nahrungspendenden, eßbaren und jagdbaren Tieren. Auch hier greift der Kultus im Verein mit der Magie ein und hat besonders in den Vegetationskulten eine hervorragende und nachhaltige Bedeutung erlangt. Wie fluchtartig springende Tänze dem Krieg und der Jagd vorausgehen, um mit der Magie vorgestellter und betätigter Erfolge den Sieg und die Jagdbeute zu erzwingen, so werden zu den Zeiten der Feldarbeit mimisch-magische Kultreigen veranstaltet, um die Fruchtbarkeit der Felder zu beeinflussen. Ferner folgt der Naturkultus dem Wechsel der Jahreszeiten mit magischen Feiern, um ihren Ablauf zugunsten des Menschen zu wenden, und lehnt sich hierbei besonders

an die Sonnenwende an. Er beginnt ferner, der Sonne und dem Mond seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, und begleitet auch deren Schicksale mit kultischer Teilnahme. Die Gestirne, ihre Bewegungen und Stellungen werden dem Kultus der Wahrsagekunst dienstbar gemacht und geben der Mythenbildung reichen Stoff, der für die religiösen Vorstellungen späterer Zeiten in weitestem Maße ausgebeutet wird und astrale Feste und Festtage in das soziale Leben und seine zeitliche Gliederung bringt.

Besonders der Naturkultus beeinflußt auch das Vorstellungsleben und zeitigt ein regelloses und wechselvolles Gewirr von Deutungen und Vorstellungen, die in allen Farben schillern, von Ort zu Ort, von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit sich ablösen, sich mischen und sich ergänzen, — Erzeugnisse der Phantasie, die in ihrem Inhalt wertlos und gleichgiltig sind, die aber religiösen Wert erlangen, indem sie sich in die aufsteigenden Göttervorstellungen einnisten und in den späteren Religionen als primitive Ueberlebsel erhalten. Die Naturgötter werden ihre dauernde Domäne und die Astralgötter ihr Vorzugsplatz.

Der Eintritt der Göttervorstellungen in den Gesichtskreis und die ihnen zufallende Vorherrschaft vor dem unbestimmten Gewirr des primitiven Vorstellungslebens übt einen entscheidenden Einfluß auf den Kultus aus. Der Naturkultus wandelt sich zum Götterkultus um. In diesem tritt die Magie allmählich in den Hintergrund, der Kultus nimmt geklärtere und festere Formen an und tritt mit dem Vorstellungsleben in engere Beziehung, insofern beide sich gegenseitig auf einander einstellen. Die Göttervorstellungen als solche geben dem religiösen Sinnen und Trachten einen festeren Halt und weisen ihm bestimmtere Wege, auf denen der Anthropomorphismus die Führung übernimmt und auch das Götterleben in soziale Formen kleidet. Dieser Führung folgt vor allem der Kultus, der sich nun mit seinem Gegenstande, den Göttern, menschlich verständigen kann und von dieser Verständigung willig Gebrauch macht. Der höheren Rangstellung der Götter entsprechend tritt an die Spitze des ganzen Kultus ein strenges, unverbrüchliches Ritual und pflichtmäßige Abgaben in der Form der Opfer. Der magische Ursprung schwindet aber aus

dem Opfer nicht, es wird zum gemeinsamen Mahle, das zwischen Menschen und Göttern eine innere Gemeinschaft erzeugt und von dieser Schutz und Gunst und Gegengaben erwartet. Ein grundsätzlicher Umschwung verbindet sich damit: das menschliche Streben nach übermenschlicher Hilfe erlangt den Vorrang vor der primitiven Furcht dämonischer Bedrohung und stellt dem Opfer das Bittgebet zur Seite als bestimmteren Ausdruck der im Opfer glimmenden Wünsche und Erwartungen. Mit den später auftretenden Dank- und Verehrungsformen von Opfer und Gebet allerdings verflüchtigt sich ihr Inhalt wieder in das allgemeine Hilfs- und Schutzbedürfnis, das dem göttlichen Ermessen freie Hand läßt. Als göttliche Gegengabe ein für alle Mal treten die Sakramente in den religiösen Vorstellungskreis ein und rufen die geheimnisvolle Magie von neuem ins Leben, die nun in weit verbreiteten Mysterienkulten wuchernd gepflegt wird. Sakramente und sonstige Mysterien umgeben sich meist dabei noch mit eigenen Kultformen, die dann den allgemeinen religiösen Kultus bereichern und gliedern oder auch sich von ihm sondern. Mit jenem Persönlichkeitsverhältnis zwischen Mensch und Gott wie auch mit der magisch und sakramental vermittelten Gemeinschaft aber begnügt sich das religiöse Verlangen noch nicht, sondern spinnt seine Fäden weiter aus und strebt nach mehr, strebt nach unmittelbarer Vereinigung mit der Gottheit. Es bildet sich eine eigenartige religiöse Mystik, die eigens auf dieses höchste Ziel ihr Streben richtet. Erreicht wird solche selige Vereinigung mit der Gottheit durch Loslösung vom Menschentum, und als Hilfsmittel hierzu treten Askese und Kasteiungen aller Art in den Kultus ein. Damit wirft der Kultus zugleich wieder einen Seitenblick auf die Ethik, indem er Abkehr vom natürlichen Triebleben fordert zugunsten des höheren, auf die Gottheit gerichteten Geisteslebens. Auch wenn dieser Weg allein noch nicht zu den höchsten Graden von Vereinigung mit der Gottheit führt, so bahnt er wenigstens doch die ethisch religiöse Richtung und Einstellung auf jene Vereinigung an, mag nun die Rückkehr zu dem Ursein des Brahman oder die Einkehr in das persönliche Gottesreich oder die unvergängliche Ruhe des Nirvana oder auch eine bloße Entsühnung

von Schuld das mehr oder weniger anspruchsvolle Ideal solcher kultischen Uebungen sein.

Der Götterkultus hat gegenüber dem Lauf der Zeiten eine außerordentliche Standfestigkeit und Gleichförmigkeit bewiesen. Mächtige Tempelbauten sind nach wie vor seine bevorzugten Stätten. Das Opfer hat nur seine Formen gewechselt. Aus dem magischen Brandopfer ist das Opfer von Gütern für religiöse Dienste geworden: Kirchenbauten und Kirchenschmuck sind vielfach Gegenstände solcher Opfer; Geschenke und Vermächtnisse an die Kirche sind religiöse Verdienste; öffentliche Wohltätigkeit, die schon in den geschichtlichen Nationalreligionen wie im Buddhismus zu einer allgemeinen und stark betonten religiösen Pflicht geworden war, ist auch heute noch eine solche Pflicht von wachsender Uebung. Ritual, Gebet, Verehrung in den alten Formen sind auch heute noch Eckpfeiler des Kultus. Mystik und Magie zeigen sich noch in deutlichen Ueberlebseln. An die Stelle des obersten Gottes ist der monotheistische Einheitsgott getreten, während das alte Pantheon in der christlichen Trinitätslehre, in den Mittlern zwischen Gott und Mensch, in den Engeln und Heiligen seinen Besitzstand gewahrt hat und im Kultus zu starker Geltung bringt. Daß die Deutung alles dessen höheren Inhalt angenommen und tiefere Wirkungen erzielt hat, ist unverkennbar, ist aber nur die Bestätigung der psychologischen Erfahrung, daß Sinnfälligkeit und Handeln in allem Menschenleben das Beharrliche sind, um das Gedanken und Vorstellungen sich in wechselvollem Fluge drehen, getragen von der mythischen Tradition und bewegt von den Stürmen des ruhelosen Zeitgeistes.

Nichtsdestoweniger hat der Kultus nicht stillgestanden, ist von der Bereicherung und Vertiefung des menschlichen Geisteslebens durch die aufsteigende Kultur nicht unberührt geblieben, auch er hat sich bereichert und vertieft und dies besonders in der Gefolgschaft des ungemein bereicherten und vertieften Gefühlslebens. Die Schwelle dieses Aufstiegs liegt vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, als die großen Nationalstaaten und mit ihnen die Nationalreligionen zusammenbrachen. Von der einzwängenden Schale des verstaatlichten

Herdenlebens der Völker befreit, trat das individuelle Leben der Persönlichkeit in die allgemein geschichtliche und religiöse Entwickelung als aufstrebender Faktor ein. Die Persönlichkeit aber findet ihren Halt, ihre Befriedigung und ihre Ziele im eigenen Innenleben, dessen Kernpunkt die Gefühle sind. Gefühlsleben und Persönlichkeit, insofern sie der Ausdruck festgeschlossener Einheit des geistigen Menschen sind, kommen allerdings erst auf höheren Stufen geistiger Entwickelung zu ausschlaggebender Geltung. Aber diese Entwickelung war zu der gedachten Zeit, unter dem Zusammenwirken orientalischer und griechischer Kulturarbeit, so weit vorgeschritten, daß die Persönlichkeit ihr Recht zu fordern begann. Dem mußte also auch der religiöse Kultus Rechnung tragen und Genüge tun. So trat als neues Glied in ihm der Gefühlskultus auf. Seine Anknüpfungspunkte standen bereit. Es waren die Hilfsmittel und Schöpfungen der Kunst, die im Tempelbau und Tempelschmuck bereits eine hohe Entwickelung erfahren hatten und nun auch Poesie und Musik zu hoher kultischer Geltung brachten. Liegt doch im Wesen gerade der Kunst ihre unmittelbare Wirkung auf das Gefühl, das ihr Angriffspunkt und ihr letzter Zielpunkt ist. In der Persönlichkeit indes machen nicht bloß die ästhetischen, sondern auch die intellektuellen Gefühle ihren Anspruch geltend und verlangen nach Schutz vor den Nöten und Sorgen des Lebens und nach Befriedigung seiner Wünsche und Hoffnungen, nach Lebensglück und Lebenserhöhung. Das Gefühlsleben, ebenso in seiner ästhetischen wie in seiner intellektuellen Richtung, verlangt, wenn es brach liegt, Betätigung, wenn es übermäßig erregt ist, Beruhigung und, wenn es ermüdet und erschöpft ist, Aufrichtung durch Trost und Hoffnung. Das sind die Triebfedern, die nun auch das Denken in ihren Bereich ziehen und an der Lösung jener Aufgaben beteiligen.

Wiederum liegt hier ein entscheidender Wendepunkt der religiösen Entwickelung. Es ist der Wendepunkt zum religiösen Glauben in der vollen Bedeutung dieses Begriffs, zu einem Glauben, der kühn über Erkenntnis und Wissen hinwegschreitet, um dem Gefühlsleben und seinen Ansprüchen Genüge zu tun, der jenseits aller Wirklichkeit ein Reich des Glaubens schafft, in dem das Gefühlsleben Betätigung,

Beruhigung und Erhebung findet. So tritt dem Gefühlskultus ein Glaubenskultus zur Seite, der den kultischen Inhalt hat, dem Glauben die Pforten des Geistes durch Vermittelung der Gefühle zu öffnen, ihn immer von neuem wachzurufen, zu stützen und zu festigen und ihm schließlich durch die Macht der Gefühle auch das Willensleben völlig zu unterwerfen. Das erreicht der Kultus durch Umrahmung des Glaubensinhalts mit den gefühlsbeherrschenden Erzeugnissen der Kunst, mit der Autoritätswirkung religiöser Mythen und heiliger Schriften, mit dem suggestiven Einfluß des Gebets und der Verehrung und an oberster Stelle mit der belehrenden, erhebenden und eindrucksvollen Predigt. Den Schlußstein in alledem bildet das gemeinsame und öffentliche Bekenntnis und die sakramentalen Handlungen, welche die Erfüllung der Glaubenshoffnungen und -versprechungen besiegeln. In dieser Weise wird der Glaubenskultus zum krönenden Gipfel des religiösen Kultus überhaupt. Aber von diesem seinem Gipfel steigt er auch herab in die einsame Zelle des gefühlsbedürftigen oder gefühlsumstürmten Einzellebens, dem er in der Seelsorge menschlich-göttlichen Beistand leistet und in dem er hierdurch den religiösen Glauben zu eindrucksvoller, durchdringender und weitverzweigter Entfaltung bringt.

Geschichtlich betrachtet, ist der Kultus der eigentliche Träger der Religion und hat auch stets in der religiösen Entwickelung diesen Rang behauptet. Ja mehr als dies. Geschlossene Religionen sind geschichtlich immer erst dann aufgetreten, wenn der Kultus geschlossene Formen angenommen hatte, wenn er sich zu einem einheitlichen System organisiert und auf Grund dieser Organisation von anderen sozialen Organisationen gesondert und verselbständigt hatte. Dann erst trat die Religion als solche innerhalb des sozialen Lebens in ausgesprochene Erscheinung. Was vordem bestand, waren lediglich zerstreute und zusammenhangslose Aeußerungen gährenden Charakters, in denen religiöser Sinn noch kaum zu finden ist. Dieser vielmehr entwickelte sich erst aus dem Kultus heraus. Mit dem geschlossenen und geregelten Kultus erst gewinnen die Religionen festen Halt im Völkerleben und tragen ihrerseits zu dessen Festigung bei — eine weitere Bestätigung für den sozialen Ursprung und das soziale Wesen

der geschichtlichen Religionen, demzufolge die Oeffentlichkeit und Pflichtmäßigkeit des organisierten Kultus ein Lebensinteresse der Staaten war; in dieses wurde auch die soziale Ethik hineingezogen, während den Vorstellungen und Anschauungen, die sich damit verbanden und später zum religiösen Glauben wurden, ein Wert für das völkische Gemeinschaftsleben nicht beigemessen, kaum öffentliche Beachtung geschenkt und ebensowenig ein individuelles Interesse oder nur Verständnis entgegengebracht wurde. Um so stärker war die Sinnenwirkung des Kultus in ihrem Einfluß auf das Gefühl; das geht aus der allgemeinen und schrankenlosen Volkstümlichkeit der kultischen Religionen hervor. Sobald in den reinen Kultus der sinnlichen Anschaulichkeit, der sinnlichen Gefühlserregung und Gefühlsbewegung, des sinnfälligen Nutzens der Göttergunst für das praktische Leben, der schon in alten Zeiten zu Hymnen und Psalmen, Gebets- und Lobgesängen so reichlich Anlaß gab, sobald in diesen reinen Kultus sich Deutungs- und Glaubensspekulationen einmischen und einwuchern, führen sie zur Zersetzung, zur Zersplitterung, zu Streit und Sektenbildungen, in denen die Religionen entarten, zerfallen und dem Untergange entgegengehen. Das ist an den großen geschichtlichen Religionen, von den Aegyptern und Babyloniern angefangen bis hinauf zum Islam, zu verfolgen. Besonders die brahmanische Religionsspekulation der Inder bietet einen beweiskräftigen Belag hierzu, der in dem Schicksal der persischen Religion sich wiederholt. In der Blütezeit der Religionen dagegen, wo der Kultus die Herrschaft führt, sehen wir ihn die Einigung und Einigkeit des nationalen Volkslebens in hervorragender Weise festigen und stützen, sehen wir ihn ebenso die nationale Sonderung von den Fremdvölkern der Umgebung aufrecht erhalten und die dem nationalen Volkstum einverleibten Reste überwundener Ur- und Fremdvölker völlig amalgamieren und nationalisieren. Das ist seine historische Macht und seine entwickelungsgeschichtliche Leistung, die auch heute noch nicht erloschen ist. Und wie in den dereinstigen Nationalreligionen die Nation, so schließt in den entnationalisierten Humanitätsreligionen sich die Religionsgemeinschaft auf der Grundlage des Kultus zusammen und schließt in ihm sich gegen andere Religionsgemeinschaften ab; selbst in den enger

umgrenzten Kreisen der Mysterienbünde, der religiösen Sekten und der Konfessionen bleibt der Kultus zumeist der sinnfällige Träger und absondernde Hort für die Eigenart und Reinheit des Sonderbekenntnisses, das er so gegen Verwischung und Verflüchtigung und gegen ketzerische Neigungen wahrt. Nach wie vor werden auch heute noch die kommenden Generationen in die herrschende Religion hineingeboren, ihr kultisch geweiht und kultisch in ihr erzogen, ehe noch irgend welches Denken und Nachdenken in Frage kommt; der eingeimpfte Kultus hält in Fleisch und Blut sie fest, richtet Fühlen und Denken für Lebenszeit und zwingt es unwiderruflich in seinen Bann, der selbst dem zersetzenden Einfluß des späten Denkens zu trotzen und der Religion als Ganzem ihre Widerstandskraft zu wahren vermag. Der Kultus der heiligen Schriften und der durch sie geheiligten Predigt tut das Uebrige, um den Glauben auf den Kultus einzustellen und auch jenem seinen Besitzstand zu gewährleisten.

Gemäß dem allgemeinen Grundzug alles Lebens, der Vormacht des Handelns vor dem Denken, habe ich bisher in erster Reihe die religiösen Handlungen in ihren ethischen, magischen und kultischen Formen sprechen lassen und den sie begleitenden Vorstellungen, Beweggründen und Zwecken nur nebenher die erforderliche Beachtung geschenkt. Das war um so mehr berechtigt, als das primitive Leben, soweit eine religiöse Richtung sich dort überhaupt schon einleitet, fast völlig in jenen Vorkeimen religiösen Handelns aufgeht, die sich um Bräuche, Magie und deren kultische Umrahmung drehen. Soweit V o r s t e l l u n g e n sich damit verknüpfen, stehen sie unter dem Zeichen und dem Druck der allgemein verbreiteten Besorgnis vor geisterhaften Kräften und Gespenstern, von denen der primitive Mensch sich überall umschwirrt, bedroht und gefährdet fühlt. Hin und her schwanken alle solche Vorstellungen, bleiben gänzlich unbestimmt und unklar, verändern sich und lösen sich ab, ergänzen sich durch Uebernahme fremder Vorstellungen und lassen der Phantasie einen unbegrenzten Spielraum. Selbst bis in späte historische Zeiten aufsteigender Kultur hinein ermittelt ein unvoreingenommener Blick nichts wesentlich Anderes. Das gilt auch für die Anfänge der Göttervorstellungen

und des Götterkults. Die Götter sind dem unkultivierten Menschen Wesen seinesgleichen, mit denen er dementsprechend umgeht, nur daß sie nicht greifbar sind und deshalb durch Magie und Kultus gemeistert und gewonnen werden müssen. Gedankenlose Tradition, erstarrte Gebräuche, phantastische Mythen treiben ihr Wesen und werden zum sozialen und nationalen Besitzstand von unbestrittener weil nie in Frage gestellter Geltung. Der Fortschritt ist nur der, daß jener unheimliche Kräfte- und Geisterspuk allmählich willensartige Formen annimmt und sich demnächst mehr an menschenartiges Wesen und menschliche Eigenschaften anlehnt, woraus der Typus der Götter entsteht. Mit dieser Umbildung der Vorstellungen vom formlos Natürlichen zum menschlich Wollenden und Denkenden wandelt sich die Furcht vor Bedrohung und Gefährdung mehr und mehr in die Werbung um Hilfe, und diese Werbung führt allmählich von der Magie zum feierlichen Kultus über, der um Gunst, um Schutz und Hilfe wirbt, für Gewährung dankt und durch Opfer und Verehrung sich weitere Gunst und Hilfe zu sichern strebt. So greifen Handlungen und Vorstellungen mehr und mehr ineinander, indem sie sich gegenseitig wachrufen, bedingen und stützen und auf diesem Wege in langem Zeitlauf allmählich das Bild der Religion aus dem ungeordneten Chaos von Handeln und Denken heraufdämmern lassen.

Zu unterst in der Entwickelung der Götterwelt treten Naturgötter auf den Plan, entsprechend dem Naturleben der noch nicht organisierten Völker, Naturgötter ohne Ideen- und Rangordnung, ohne inneren Zusammenhang, lediglich geknüpft an die eindrucksvolleren Naturerscheinungen, deren Ablauf als Funktion der zugehörigen Götter betrachtet wird. Je nach dem Nutzen der Naturerscheinungen für das menschliche Leben sind diese Götter gütige, segenbringende, hilfreiche oder aber furchterregende, drohende, zerstörende. Mit der Organisation der alten Kulturvölker des Orients zu machtvollen Staaten werden die Naturgötter großenteils zu Machtgöttern, die sich zu einem sozial geordneten Götterstaat zusammenschließen, für welchen der Hof des weltlichen Machtherrschers das Vorbild liefert. Und nach dem Eintreten ethischer Motive in den Gesichtskreis des Völker-

lebens erlangen auch die Götter ethische Eigenschaften und ethische Funktionen; es treten Schutzgötter für die verschiedenen Richtungen des menschlichen Lebens und seine Berufsteilung auf, strafende Götter der Rache für begangene Schuld und göttliche Richter über die aus dem Leben geschiedenen Menschen und deren Lebensverdienste oder Lebensschuld. Schließlich vereinigen sich alle diese Eigenschaften, Machtvollkommenheiten und Willensäußerungen in dem einen Gott, den das Einheitsbedürfnis des herangezüchteten Kulturdenkens an die Stelle des zersplitterten göttlichen Wirkens setzt. So stellt sich der geschichtlich vergleichende Umblick dar.

Bleiben wir aber zunächst noch bei den polytheistischen Göttervorstellungen stehen, so sondern diese sich noch weiter voneinander ab; Orte und Völker haben ihre andern Götter und betrachten sie als zu ihnen gehörig und nur mit ihnen verknüpft; sie sondern sich zeitlich je nach den herrschenden Wünschen und Hoffnungen, denen sie ihr ideelles Dasein verdanken, und je nach der Lage der Tradition. Ihre mythische Belebung erreicht wahre Höhepunkte der menschlichen Phantasie. Bei alledem aber hat das menschliche Denken auch jener Zeiten noch nicht die Selbständigkeit und kritische Unabhängigheit erreicht, die Ueberzeugungen wachrufen und stützen könnte. Die Göttervorstellungen beruhen vielmehr lediglich auf dem eigentümlichen inneren Wachstum aller Tradition, auf dem psychologischen Mutterboden der menschlichen Wünsche und Hoffnungen, vor allem aber auf dem Drang zum Erwerb fremder Hilfe, der dem leicht beschwingten Denken den Erfolg vorspiegelt, ihn zähe festhalten und ausspinnen läßt. Tatsache bleibt auch bei den Göttervorstellungen, daß ethische Bräuche, übermenschliche Heilswerte und kultische Begehungen schon vor ihnen allgemein bestanden haben, daß die späteren Göttervorstellungen nur nachträglich dorthin eingedrungen sind und allerdings ihren Einfluß auf jenen Tatbestand ausgeübt haben. Aber in seinen Grundzügen bleibt jener Tatbestand des volkstümlichen Handelns fest, unangetastet und traditionell geheiligt, während das deutende, füllende und mythisierende Denken nur nachhinkt, schwankt und wechselt, die Vorstellungen sich wandeln

und einen tieferen Eindruck in der Volksseele nicht hinterlassen. Das sind die Kennzeichen des Götterdienstes der hier in Rede stehenden Zeiten.

Verfolgen wir die Zeiten und in ihnen die Entwickelung des Menschheitsdenkens weiter, so gelangen wir in die neuzeitliche Kulturperiode, in der innerhalb des hellenistisch-römischen Kulturkreises das Denken zur vollen Selbständigkeit erstarkt ist, die Nationalreligionen mit den Staaten und den Völkern ihre Macht verlieren und sich zersplittern. Das religiöse Ritual ist zertrümmert, der Opferkult verwest, die religiösen Mythen völlig durcheinander geworfen, aber noch nicht entzaubert; gerade sie vielmehr erlangen in den hellenistisch-römischen Mysterienkulten eine Nachblüte. Aus diesem Mutterboden bricht das Christentum hervor, mit dem neuen Geist der Denkkultur erfüllt, mit ihm gewaltig rüttelnd an den Aeußerlichkeiten und dem Blendwerk der bisherigen Religionsübung und mit ihm die Vereinheitlichung und Verinnerlichung der Religion durchführend. So stehen wir hier auf einem durchaus neuen Boden, der eine religiöse Kulturperiode von eigenartigem und nachhaltigem Gepräge eröffnet. Auch in ihm zwar finden wir die entwickelungsgeschichtlichen Bestandteile wieder, die in der voraufgegangenen Religionsbewegung deren Hauptinhalt bildeten, das Werben um übermenschliche Hilfe, das heiße Blut menschlicher Gefühle im Ringen nach Heil und Glück, die magisch-kultische Tradition und die von Mythen umhüllten Göttervorstellungen, dies alles aber in eine gährende Masse verwandelt, deren sich nun das herangewachsene Denken bemächtigt, um seine Ansprüche geltend zu machen.

Nicht bloß im Christentum hat sich dieser Prozeß vollzogen, sondern unter gleichartigen Bedingungen schon vor ihm, wenn auch weniger revolutionär und weniger vollständig. Wenn ich hier das Christentum hervorgehoben und an ihm jenen Prozeß erläutert habe, so geschah es, weil die Bedingungen dieses Prozesses und die Bedeutung der neuen durch ihn herbeigeführten Religionsbewegung in voller geschichtlicher Klarheit und in ihrem durchschlagenden Erfolge beim Christentum am schärfsten sich ausprägen. Immerhin aber

müssen wir auch den Vorzeiten und Vorläufern gerecht werden, um die geschichtlichen Vorgänge nicht einseitig aufzufassen. Jahrhunderte vorher bereits hatte ein gleichartiger Vorgang sich bei den Indern vollzogen, wo die tiefgreifende brahmanische Spekulation die vedischen Naturgötter gestürzt und den brahmanischen Pantheismus erzeugt hat; hier indes ist der Wandlungsprozeß noch weiter gegangen und hat den Buddhismus gezeitigt, dessen rationales Denken auch alle nichtige Spekulation verwirft zugunsten einer Religion der reinen Ethik; sie verweist auf das eigene denkgemäße Handeln, bei dem der Mensch sein Heil nur in sich selber trägt. Gleichfalls Jahrhunderte vor dem Christentum hatte im westasiatischen Kulturkreise in langsamer und allmählicher Umbildung die persische Religion einen Weg beschritten, auf dem das eingreifende Denken ein festgeschlossenes Religionssystem geschaffen hat, reich an Gefühlsspekulation, an neuen Ideen, an innerer Kraft; vermöge dessen hat die persische Religion auch im Judentum und im Christentum starke und nachhaltige Spuren eingegraben. Der Wert der persönlichen Ueberzeugung anstelle alles äußerlichen Kults war ferner auch im jüdischen Prophetismus bereits mit großem Nachdruck betont worden, und gerade dieser Zug ist es, der in seiner weiteren Entwickelung die Religion ihres sozialen Charakters enthoben und auf die Füße der Persönlichkeit gestellt hat als deren inneres Gut und Heiligtum.

So leitet die revolutionäre Kraft des erstarkten Denkens eine gänzlich neue Periode der religiösen Entwickelung von welterschütternder Bedeutung ein, und die Gründe liegen klar auf der Hand. Das umfassender gewordene Denken wird sich seiner Selbständigkeit als besondere Geistesrichtung bewußt, will begreifen und erklären, strebt logische Erkenntnis alles dessen an, was um den Menschen herum und in ihm vorgeht, alles dessen in seinen gegenseitigen Beziehungen und Zusammenhängen. Dabei verleugnet es aber nicht die natürliche Unterordnung unter das Handeln, sondern verlangt nach alle dem nur zu Nutz und Frommen des praktischen Lebens und dringt in diesem Sinne auch in den religiösen Tatbestand ein. Hier stellt es die revolutionäre Frage, was der Sinn des ganzen religiösen Tuns und

Treibens sei, was es in seinem Wesen und in seinen Zielen zu bedeuten habe. Mit dieser Frage leitet es jene neue Periode religiöser Entwickelung ein.

In den vorhergegangenen Ausführungen hatte ich zwei Fragen als die beiden Urfragen des praktischen Menschenlebens hingestellt: was muß ich tun, um mich im Leben zu behaupten? und was kann ich tun, um auch die überlegenen Mächte meinem Leben dienstbar und nutzbar zu machen? Ging aus der einen die Ethik und gingen aus der andern die Heilswerte des Lebens hervor, so liegen beide insgemein dem Kultus zugrunde, der um Hilfe wirbt und seine Werbung in feierliche Formen kleidet. Jetzt tritt eine dritte Frage, die Frage des selbständig gewordenen Denkens, in den religiösen Gesichtskreis ein: jenen traditionellen Bestand von religiösen Handlungen und Vorstellungen, in den ich hineingeboren und im Weben und Streben des Lebens verstrickt bin, wie kann ich ihn verstehen, wie seine Bestandteile begreiflich zusammenreimen und miteinander vereinbaren, wie ihn vereinbaren mit meinem Sehnen nach Lebensheil und Glück? Hier stehen wir an dem Hebel der religiösen Spekulation, die den traditionellen Bestand als gegeben betrachtet und an ihm nicht grundsätzlich rüttelt, wohl aber ihn kritisch sichtet und seine Elemente ausbaut zu einem einheitlich zusammenhängenden System, in dem die Bestandteile sich gegenseitig bedingen und rechtfertigen, in dem auch das begreifende und erklärende Denken sich befriedigt und beruhigt fühlen kann.

Hiermit entwickelt sich ein gänzlich neuer, bis dahin unerhörter Begriff, der Begriff des religiösen Glaubens, der nun sich in die Lüfte emporschwingt, um das ganze religiöse Leben, sein Dichten und Trachten sich zu unterwerfen und es mit sich fortzureißen in Höhen, die jenseits des weltlichen Lebens liegen. Er entwurzelt es aus der bodenständigen Wirklichkeit und nimmt seinen Halt in den Regionen der Gottheit, ihren Offenbarungen und ihren Willensäußerungen, ihren Geboten und Versprechungen. Wie kommt es zu diesem Begriff, der im sonstigen Leben nicht seinesgleichen hat, sondern lediglich im religiösen Gebiet Geltung beansprucht? Suchen wir nach ihm im primitiven Leben, so ist dies vergeblich und ebenso

vergeblich im Leben der geschichtlichen Nationalreligionen. Was wir hier finden, sind immer nur flüchtige Meinungen, Deutungen, Umrahmungen — Erzeugnisse einer naturwüchsigen Phantasie. Unbedacht und unbestimmt, nicht bindend, festigen sie sich erst durch Tradition, aber auch dann noch wanken sie und schwanken sie und bilden gerade den unsichersten, wechselvollsten und haltlosesten Bestand der Religionen, zumal wenn verschiedene Religionen sich überlagern, sich ineinanderschieben oder in Wettbewerb treten. Selbst so durchgebildete Religionen wie die buddhistische und die konfuzianische kennen jenen Begriff des Glaubens nicht. Insbesondere der Buddhismus spricht von Glauben nur im Sinne einer vorläufigen Hinneigung zur buddhistischen Lehre und berichtet urtextlich eine letztwillige Ermahnung Buddhas, nur das zu glauben, was die eigene Erkenntnis als wahr erwiesen hat. Erst im werdenden Christentum taucht der religiöse Glaube in seinem vollen Inhalt und Anspruch auf. Was vorchristliche Religionen an glaubensartigen Satzungen und Ideen aufzuweisen haben, sind bestenfalls — im Gegensatz zu den zähen Bestandteilen ethischen und kultischen Inhalts — lose Baumaterialien, die je nach ihrer Volkstümlichkeit und Brauchbarkeit verfallen oder dem Verfall widerstehen, um in späteren Glaubenssystemen wieder Halt zu gewinnen und erst damit einen Glaubenswert zu erlangen, wie er hier in Frage steht.

Gerade diese geschichtliche Umschau führt uns auf den richtigen Weg zur Beurteilung. Das System ist es, das bei Vorherrschaft des Denkens den Grundstein legt zu einem Glaubensaufbau mit dem Anspruch unverbrüchlicher Geltung, das System deshalb, weil in ihm als einem geschlossenen Ganzen alle seine Bausteine sich systematisch miteinander verankern, derart daß es sich mit einem Glauben von solchem Schwergewicht zu krönen und ihn zu tragen vermag. Und dieses System gründet sich auf eingewurzelte Tradition, auf geheiligte Mythen, auf heißblütige Gefühlswerte, alles dies zusammengeschweißt durch das erwachte, nach Begreifen und Verstehen gierige, den ikarischen Flug noch nicht scheuende Denken. Dieses Denken griechischen Geblüts hat in überschäumender, aber noch nicht gereifter Jugendkraft fast alle Religionen an der Wende der christlichen Zeitrechnung durch-

setzt und auch in ihnen zu Revolutionen, zu Zerfall, zu Sektenabzweigungen oder zu Umbildungen geführt.

Indes, in langer Folgezeit und schwerem Ringen reifte auch dieses Denken selber zu bedächtigerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit heran, wurde in der Renaissance der religiösen Tradition gefährlich und gab hierdurch Anlaß zu einer religiösen Gegenwehr, die sich gegen die Ansprüche freier Erkenntnis aufbäumte und ihr gegenüber sich um so fester an den Glauben klammerte. Hiermit trat der Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glaube offen und nachhaltig in das neuzeitliche Geistesleben ein. Die Stellung des Glaubens aber hatte sich umgedreht. War er bis dahin von der Macht des fest geschlossenen religiösen Systems getragen worden, so wurde er nun zur eigenmächtigen Stütze des Systems. Damit jedoch schwebte er selber in der Luft. Die protestantische Reformation, die den Glauben zu seinem höchsten Geltungswert erhob, verankerte ihn mit den Heiligen Schriften und ihren Offenbarungen, ohne zu sehen, daß sie so den Glauben auf die Tradition und die Tradition auf den Glauben stützte. Aber andere Zeiten haben dieses Wagnis doch empfunden und nun einen breiten Strom von andersartigen Versuchen, die Religion zu stützen, hervorgerufen. Mit ihnen stehen wir in dem religiösen „Suchen" der Gegenwart. Worauf es aber in dieser entwickelungsgeschichtlichen Skizze ankam, ist zweierlei: erstens, daß der Glaube keineswegs eine ursprüngliche, sondern eine späte Erscheinung der religiösen Entwickelung, ein Produkt des erwachenden synthetischen Denkens ist und Voraussetzungen unterliegt, die erst auf hohen Kulturstufen erfüllt werden konnten, und zweitens, daß er mit Erkenntnis nicht das Geringste zu tun hat, sondern völlig unabhängig von ihr, ja ohne alle Beziehungen zu ihr auf rein traditionellem Boden ruht. Hierdurch werden die unentwegten Kämpfe zwischen Erkenntnis und Glauben, wie sie die ganze neuzeitliche Kulturgeschichte durchziehen, voll durchsichtig und verständlich.

Durch eine derart feste Verkettung mit dem Glauben haben sich die Religionen auf die Schneide des Schwertes gestellt. Wie alle Religionen, die dem Grundsatz unverbrüchlicher Satzungen verfallen,

so verlieren besonders die Glaubensreligionen die elastische Biegsamkeit, die den Religionen der vorchristlichen Zeit zum großen Teil zu eigen gewesen ist und ihnen die Möglichkeit gegeben hat, dem Wechsel der Zeiten und dem Wechsel der Völker sich anzupassen und mit ihnen sich selber fortschreitend umzubilden. Die Glaubensreligionen ganz besonders werden der Entwickelung unzugänglich, hüten mit Argusaugen ihre Reinheit, richtiger gesagt ihr Glaubenssystem und bedienen sich dazu der Starrheit des Dogmas mit seiner Unduldsamkeit, seiner fanatischen Rechtgläubigkeit, seinem — sit venia verbo — Ueberzeugungszwang und Ueberzeugungsstreit, der die geschichtlichen Inquisitionen, Ketzerverfolgungen und Religionskriege gezeitigt hat. Und was liegt alledem zugrunde? Der Geist vergangener Kulturperioden. Das sind die unvermeidlichen Altersgebrechen von Glaube und Dogma, die dem Begriff der lebendigen Ueberzeugung und des religiösen Gewissens so kalt und hartherzig gegenüberstehen. Im Gegensatz hierzu kann der Kern der Religion seine Lebenskraft nur schützen und bewahren, wenn die Religion es als ihren ethischen Beruf erkennt, mit reifem Geist und weitem Blick der Entwickelung des Geisteslebens zu folgen, um dessen weitere Entwickelung in wahrhaft religiöse Bahnen zu leiten. Diese Bahnen aber sind von Glaube und Dogma völlig unabhängig. In diesen Widersprüchen kennzeichnet sich die religiöse Lage der Gegenwart.

Als Glied des religiösen Tatbestandes kann ich den Glauben damit verlassen, aber noch nicht als Glied der religiösen Entwickelung. Denn in dieser bedeutete er vermöge seiner zentralen Stellung im religiösen System die Loslösung der Religion von der sinnlichen Wirklichkeit und Aeußerlichkeit und ihre Erfüllung mit strengerem religiösem Geiste. Auf der Grundlage des Glaubens vollzog sich in der religiösen Entwickelung eine schwer wiegende Großtat, die dem Wesen der Religion ein gänzlich anderes Gepräge und ihrem Wirken eine gänzlich andere Richtung zu geben berufen war. Denn mit der Betonung des Glaubens und der Rechtfertigung durch den Glauben wird Religion persönliche Angelegenheit, wird sie ins Innere der Persönlichkeit verlegt und gewinnt hier eine Vertiefung, welche die

ganze Persönlichkeit ausfüllt und die religiös erfüllte Persönlichkeit ins Wirklichkeitsleben zurückkehren läßt, um dieses nach ihr zu formen und mit ihr in ideale Höhen zu erheben. Mag alle Tradition, mag alle Spekulation, mag aller Glaube fallen, jene letzte Frucht ist unvergänglich; sie bedeutet die Durchdringung des Lebens mit dem Geiste echter, in der Persönlichkeit wuchernder und in ihr lebendig gewordener Religion. Das Verdienst, den Weg zu diesem Ziele entwickelungsgeschichtlich eröffnet, die Kluft zwischen sinnlicher Lebensreligion und geistiger Persönlichkeitsreligion erfolgreich überbrückt zu haben, gebührt dem Glauben. Damit hat er seine Schuldigkeit getan und kann nun gehen. Die Religion bedarf seiner nicht mehr.

Soweit in den voraufgehenden Darlegungen hat es sich darum gehandelt, die verschiedenen Bestandteile in dem religiösen Tatbestande und in seiner Entwickelung zu ermitteln und zu beleuchten. Wenn auch ihr gegenseitiges Verhältnis dabei nicht außer Betracht geblieben ist, so bedarf gerade dieses doch noch einer summarischen Beleuchtung, um jenem Tatbestande nicht bloß analytisch, sondern in der Zusammenfassung auch synthetisch wieder gerecht zu werden und das geschichtliche Bild zu vervollständigen. Entwickelungsgeschichtlich sind die primitiven Heilswerte und ihr Kultus der hervorstechendste Ausgangspunkt der religiösen Entwickelung. Indes, diese Heilswerte versinken absterbend in das Chaos der Vergangenheit. Ihr unverstandener Sinn war ethischer Artung; denn sie bilden Richtlinien für das Verhalten des Menschen zu der ihn umgebenden Welt mit ihren überlegenen Kräften und Mächten. In ihrer Entwickelung zeigen sie in der Tat den Uebergang des menschlichen Tuns und Treibens von natürlicher Selbstsucht zur Anpassung an ein größeres Ganze, zu seiner Wertschätzung bis zur Vergöttlichung und zur lebensvollen Hingabe an seine übermenschlichen Werte. Erst mit dieser ethischen Läuterung der Heilswerte gelangt die Ethik in den Vollbesitz ihres Anspruchs und erweist sich als der keimende und fruchttragende Grundwert der Religion, dem von vornherein auch der Kultus zustrebt durch seine bestimmtere Regelung des menschlichen Verhaltens zu den Mächten der Welt. In diesem Sinne wird der Glaube zu einem bloßen Hilfsmittel für die Begründung, die Sicherung und den Ausbau

der religiösen Ethik. Das ist er tatsächlich in seiner ursprünglichen Entwickelung gewesen, und gerade diese Stellung nimmt er im jesuanischen Christentum ein. Das paulinische Christentum bereits betritt den Weg zu einer Auffassung, die in dem Glauben das Wesen der Religion erblickt, und dreht damit das ganze System; denn dann wird der Glaube bestimmend für die Ethik, führt diese auf die Wege der Spekulation und wendet sie vom Wirklichkeitsleben auf ein spekulatives Jenseitsleben ab. In diesem Mißverhältnis haben Prädestination und Fatalismus ihre der Ethik widerstrebenden Wurzeln. Auch dem Kultus hat der Glaube den Vorrang streitig gemacht; indes liegt das entwickelungsgeschichtliche Verhältnis hier gleichfalls anders. Der Kultus ist zumteil aus ethischen Bräuchen, in seinen wesentlichsten Zügen aber aus der Magie hervorgegangen und hat wie diese unmittelbar den Erwerb von Hilfe für das Leben zum Ziele gehabt. Zwar waren auch mit ihm allerlei Vorstellungen verknüpft, aber diese waren unwesentlich gegenüber dem Ziele. Wo immer dagegen ein eifernder Glaube auftritt, wendet er sich gegen den Kultus und verwirft ihn, verwirft die Kultfrömmigkeit und fordert Gesinnungsfrömmigkeit, fordert Gottesdienst „im Geist und in der Wahrheit". So die jüdischen Propheten, das beginnende Christentum, die protestantische Reformation. Das war verfehlt und hat sich als verfehlt erwiesen. Denn der Kultus hat trotz alledem seinen Wert behauptet, weil er nicht bloße Werkheiligkeit bedeutet, sondern das Gefühlsleben pflegt, von dem man allerdings in früheren Zeiten wenig wußte; blickt doch seine theoretische Erkenntnis und Bewertung erst über anderthalb Jahrhunderte zurück. Mehr Erfolg hatte deshalb die Glaubenslehre, wenn sie nur soweit geht, den Kultus zur Symbolik einzuschränken. Dann wird er vom Gesichtspunkt des Glaubens aus zur Versinnlichung abstrakter Ideen und zur sinnlichen Verherrlichung des Glaubensinhalts; damit nimmt der Glaube die Erziehung der Gefühle und umgekehrt der Kultus die Kettung des Gefühlslebens an den Glauben und die Einschmiegung der Gefühle in das religiöse Leben in die Hand. Nicht bloß indes durch Vermittelung des Gefühlslebens, sondern auch unmittelbar machen Lehre und Glaube sich den Kultus nutzbar und dienstbar. Alle Religionen nämlich haben

auf höheren Entwickelungsstufen ihre religiöse Tradition zu sichern und zu festigen versucht und zu diesem Zweck sich der Sammlung der zerstreuten Urkunden, der Einreihung der lebendigen Mythen, der Festlegung des herkömmlichen Rituals und der ausbauenden Ergänzung alles dessen zu einem systematisch geschlossenen Ganzen zugewandt, das als grundlegendes Bindemittel in der Form von Heiligen Schriften kultisch verehrt wurde. Diese Heiligen Schriften nehmen im Kultus aller Zeiten und Religionen vermöge des Gefühlswerts der Heiligkeit das Gefühlsleben in Anspruch. Darüber hinaus aber wird diesem Zweige des Kultus nun auch die Pflege der Lehre und des Glaubens anvertraut in Form der feierlich lehrenden, auslegenden und gefühlserhebenden Predigt. Zwischen die Gefühlsfrömmigkeit des Kultus und die Gesinnungsfrömmigkeit des Glaubens schiebt sich damit noch eine aus beiden gemischte Schriftfrömmigkeit ein, die am Buchstaben hängt und für dessen absolute Geltung die göttliche Autorität in Anspruch nimmt. Damit wird die Schrift zur unmittelbaren oder inspirierten göttlichen Offenbarung, die im religiösen Mythenkreise ihre Heimstätte erhält und in ihm auch den Urhebern oder Uebermittlern solcher Offenbarungen ein geheiligtes Heimrecht erwirbt[1]).

Die Betonung, die kultische Pflege und das Uebergewicht des religiösen Glaubens haben wir bereits als späte und letzte Entwickelungsphase der gesamten religiösen Geistesbewegung begreifen gelernt, zugleich aber nur als ein Uebergangsgebilde, mit dem die Religion das letzte Wort noch nicht gesprochen hat. Den Wegweiser in die hier noch vor uns liegende Entwickelung hatte bereits der Buddhismus aufgerichtet und zwar in der grundlegenden Forderung

---

1) Anmerkung: Diesen Einblick in die Entstehung der geschlossenen Religionen, bestimmter ausgedrückt in die systematische Vereinheitlichung der religiösen Urbestandteile hat zuerst im Jahre 1825 für die griechische Religion K. O. Müller auf Grund von prähistorischen Forschungen angebahnt, und die archäologischen Forschungen der letztvergangenen Jahrzehnte haben ihn für die großen orientalischen Nationalreligionen sicher gestellt und zugleich auch für das Christentum schwerwiegende Aufklärungen gleichartigen Inhalts erbracht in Uebereinstimmung mit den hier bereits offener liegenden geschichtlichen Quellen.

der „Versenkung“. Ausdrücklich verwirft er das traditionelle Gesetzes- und Ritenwesen, verwirft er den äußerlichen Kultus, verwirft er die nichtigen Spekulationen über Welt und Gott und Ewigkeit, wie sie damals in hoher Blüte standen. An Stelle dessen verlangt er die immer wiederholte Versenkung in das eigene Innere zum Zweck seiner Erhebung über die Fesseln des Lebens. Hier bereits hören wir die Sprache einer Religion, deren Hauptton auf das eigene Innere abgestimmt ist. Trotz ihres mehr negativen Sinnes steht diese Sprache doch auf einer Stufe mit dem Streben des christlichen Kulturkreises nach Verinnerlichung der Religion, nach Gesinnungsreligion, nach Entwickelung der inneren Persönlichkeit. In diesem wie in jenem Kulturkreise finden wir als Hilfsmittel hierzu die Absonderung vom Weltleben, Weltflucht, Askese, Ekstase und Mystik. Nur von diesem Gesichtspunkt aus sind solche Verirrungen zu verstehen und zu werten: als Einkehr in das eigene Innere. Einen großen Schritt auf diesem Wege bedeutete der Buddhismus und die protestantische Reformation, einen noch größeren bedeutet die endgiltige Befreiung der Religion von Gefühlsspekulation und haltlosem Glauben, ihr volles Aufgehen in der Kultur des eigenen Inneren und die Uebertragung dieser Kultur vom Einzelmenschen auf das Völkerleben und das Weltleben. Das ist der religiöse Blick in die Zukunft, den die geschichtlich vergleichende Untersuchung des religiösen Tatbestandes uns ungezwungen eröffnet.

Abschließend bedarf es hier nur noch der ausdrücklichen Bemerkung, daß die ganze voraufgegangene Darstellung keinen andern Anspruch erheben will als den, gewissermaßen eine Uebersichtskarte zu sein, die in zusammenhängendem Relief ein einführendes Gesamtbild des religiösen Tatbestandes geben sollte, während der nähere Nachweis alles dessen und seine Erläuterung im Einzelnen den nachfolgenden Abschnitten vorbehalten bleiben muß.

II. Der entwickelungsgeschichtliche Aufbau der Religion.

a) Die primitiven Keime der Religion.

Mangels aller vorgeschichtlichen Ueberlieferungen sind wir nicht in der Lage, die Urentwickelung des religiösen Lebens in seinen ersten Keimen an der Hand von Tatsachen entscheidend zu verfolgen. Vielmehr sind wir hierfür angewiesen auf bloße Analogieschlüsse aus dem Leben gegenwärtiger Naturvölker, die uns ihr Geistesleben noch in einem ursprünglichen, von höherer Kultur meist unbeeinflußten, aber doch sehr verschiedenartigen Tiefstande zeigen. Hier haben die ethnologischen Forschungen des letzten Jahrhunderts ein Material zusammengetragen, das uns bei vorsichtiger Verwertung einen Einblick gewährt in das Getriebe primitiven Geisteslebens in aller seiner Mannigfaltigkeit. Aus der Uebereinstimmung gerade der primitiven Züge in den entlegensten und voneinander unabhängigen Erdteilen läßt sich schließen, daß jene Züge einer gesetzmäßigen Entwickelung entsprechen, die ohne Fehlschluß auch auf ältere und älteste Zeiten der menschlichen Urentwickelung übertragen werden kann. Bestärkt wird dieses Recht durch die paläologischen Funde in Höhlen und Gräbern, in Pfahlbauten, in den tieferen Schichten der orientalischen und vorhellenischen Kulturen, die trotz aller Spärlichkeit und Einseitigkeit doch zeigen, daß ihnen Anschauungen, Bräuche und Sitten zugrunde gelegen haben müssen, die sich gleichsinnig mit solchen der heute lebenden Naturvölker begegnen und daraus den Schluß zulassen auch auf eine weitergehende Uebereinstimmung des unentwickelten Geisteslebens der heutigen und der früheren Zeiten. Auch die folkloristischen Forschungen decken mehr und mehr in heutigen Sitten und Anschauungen traditionelle Ueberlebsel aus den Urzeiten menschlicher Entwickelung auf, die in demselben Sinne Zeugnis ablegen. So betrachtet, dürfte es unbestritten bleiben, auf dem Wege ethnologischen Vergleichs eine systematische Stufenfolge der religiösen Entwickelung aufzustellen, die es uns ermöglicht, auch in die vorgeschichtlichen

Zeiten hineinzuleuchten. Und daß diese Beleuchtung richtig ist, dafür zeugt mit erdrückendem Gewicht der Zustand des religiösen Geisteslebens, wie wir ihn in den ältesten geschichtlichen Quellen der entstehenden Kulturvölker nachweislich niedergelegt finden, insofern als dieser Zustand überall auf Züge zurückführt und auf ihnen sich aufbaut, die mit unseren ethnologischen Forschungen unter den heute lebenden Naturvölkern durchaus in Uebereinstimmung stehen. Mit voller Deutlichkeit und in allen Einzelheiten sehen wir aus jenen primitiven Keimen die Anfänge der Kulturreligionen herauswachsen und noch lange die Schalen und die inneren Elemente der primitiven Keime unverkennbar an sich tragen. Ja wir sehen noch mehr, wir erlangen zugleich auch einen realen Einblick in den Mischzustand der religiösen Anschauungen bei den ungebildeten Schichten der Kulturvölker, bei jenen Volksschichten, die — eingekeilt in die religiösen Lehren, Einrichtungen und Kulte einer höheren Kultur — doch in ihrem wahren Denken und Fühlen diesem Kulturzustande noch nicht gefolgt sind, ihn noch nicht in ihr lebendiges Wesen aufgesogen und ihrem Geistesleben organisch einverleibt haben. Fügen wir dem vorwegnehmend noch die Bemerkung hinzu, daß auch in den geschichtlich beglaubigten Zeiten eine stetige Entwickelung der einzelnen Religionen von der niedrigeren Naturreligion zu der höher stehenden Kulturreligion zu verfolgen ist, daß die gegenseitige Befruchtung der Kulturreligionen untereinander und ihre Abhängigkeit voneinander heute nicht mehr zu verleugnen und zu bestreiten ist, so darf auch hier der Grundsatz von neuem betont werden: die Religion ganz allgemein ist etwas geschichtlich Gewordenes. Und ganz besonders hier, wo wir entwickelungsgeschichtlich ihren Keimen nachgehen wollen, ist diese Betonung notwendig, wenn das Verständnis der Religion nicht in die üblichen falschen Bahnen gedrängt und der Tatsachenforschung entzogen werden soll; denn lange genug bereits ist die Entwickelung des religiösen Denkens vernachlässigt worden und sein Verständnis daran gescheitert, daß nur der Gegenwartsinhalt der Religion zur Grundlage psychologischer und metaphysischer Spekulationen gemacht wurde, die von vorgefaßten Meinungen und dogmatischen Ueberlieferungen beherrscht sind und deshalb mit Wirk-

lichkeit und Wahrheit so gänzlich außer Zusammenhang stehen. Bis zu den angeborenen Instinkten des natürlichen Menschen sogar müssen wir herabsteigen, um die Keime klar und bündig auszuschälen.

Bereits im ersten Abschnitt habe ich den religiösen Tatbestand in vier Gruppen von Bestandteilen zerlegt, in denen sich verschiedene Lebensrichtungen aussprechen, in ethische Bestandteile, Heilswerte, Kultformen und Glaubenssachen. Diese Auflösung erweist sich auch für die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung als zweckmäßig, insofern als jede dieser Lebensrichtungen innerhalb ihrer selbst eine gradlinig aufsteigende Entwickelung erkennen läßt. Untereinander aber durchwogen und durchdringen sie sich in regelloser Mischung. Allerdings ist auch hierbei nicht zu verkennen, daß in Uebereinstimmung mit der individuellen kindlichen Entwickelung auch in der allgemeinen Menschheitsentwickelung auf primitivster Stufe die Sorge für die eigenen Bedürfnisse steht, daß ihr die gewinnsüchtige Ausnutzung der Umgebung folgt und allmählich kultartige Formen annimmt wie Bitten, Danken, Opfer und Gehorsam, und daß schließlich die denkende Auffassung alles dessen zu Erkenntnis und über diese hinaus zu voreiligem Glauben führt. Indes darf hierbei nicht vergessen werden, daß eine derartige Differenzierung dem primitiven Geistesleben fern liegt, daß dieses vielmehr ursprünglich ja ein einfaches und untrennbares Ganze ist und die einzelnen Bestrebungen und Richtungen erst auf höherer Entwickelungsstufe eine sondernde Selbständigkeit und Unabhängigkeit gewinnen, die der Vertiefung und dem Aufbau dient, nicht aber ohne immer wieder dem Zuge zur Vereinigung des nur künstlich Auseinandergerissenen unter höheren Gesichtspunkten zu folgen. So erklärt sich jenes Durcheinanderwogen der religiösen Elementarbestandteile in der lebendigen Entwickelung ohne weiteres aus der gesetzmäßigen Einheit der menschlichen Geistesart, die in deren innerstem Wesen begründet liegt. Diese allgemeinen Gesichtspunkte müssen durchaus beachtet werden, um die religiösen Elementarbestandteile aufzufinden, ihre Keime und deren Entwickelung erkennen und den Zusammenhang der Religion mit jenen Keimen richtig beurteilen zu lassen.

* * *

Da das Leben auf dem Handeln beruht, das Handeln also den natürlichen und ursprünglichsten Kern des Lebens bildet, und da in jeder Religion das menschliche Tun und Treiben das wesentliche Ziel ihres Einflusses ist, so tritt auch hier die Frage nach den Keimen der religiösen Ethik in den Vordergrund aller Fragen. Das Leben muß für seine Erhaltung selber sorgen, und das ermöglichen ihm in seiner ersten Entwickelung die angeborenen Instinkte, die in ihrer grundlegenden erzieherischen Wirkung den Menschen bis in seine höchsten Stufen mit der natürlichen Geburtsstätte verkettet halten. Selbstverständlich kommen als Instinkte nur die einfachsten und elementarsten Triebe mit dem Mechanismus ihrer Befriedigung in Betracht, so der Hunger mit der Nahrungsaufnahme und der Nahrungssuche, so der Schmerz und die Furcht mit dem Schutzbedürfnis und den Abwehrbestrebungen, so der Fortpflanzungstrieb mit der Gatten- und Kinderliebe, so auch der soziale Trieb zum Gemeinschaftsleben mit seinen altruistischen Instinkten. Hierin haben wir die Wegweiser und die Hauptrichtungen für das ganze Menschheitsleben vor uns. Aus ihnen entspringen die primitiven Wurzeln alles Handelns, aus ihnen entsprießt auf höheren Entwickelungsstufen die humane Ethik, um dann ihrerseits die Triebe und Instinkte zu beherrschen und zu formen. Diese Triebe und Instinkte, zuunterst noch ungeregelt und unbeherrscht, führen zunächst zu festeren Gewohnheiten, zu Brauch und Sitte. Wenn dann das soziale Gemeinschaftsleben eingreift, werden je nach dessen Bedingungen und Erfordernissen Gewohnheit, Brauch und Sitte unter Vorschriften und Gesetze gestellt, die durch äußeren Zwang den Einzelmenschen binden und unter den Willen der Gesamtheit stellen. Das ist weder Ethik noch Religion, wohl aber sprießen daraus die Keime von beiden hervor. Im Leben der Naturvölker bilden ja Geister und Götter noch keinerlei religiöse Macht, sondern sind lediglich Naturgewalten und als solche nur der Gegenstand von nutzbringender und schadenmeidender Verwertung. Soziale Sitten, Vorschriften und Gesetze dagegen gelten den Primitiven nicht bloß als autoritative Willkür eines stärkeren Häuptlings oder der stärkeren Stammesmasse, sondern an und für sich als unverbrüchlich und heilig, und deshalb sind sie zweifellos echte Vorstufen von ethi-

scher Pflicht und religiöser Verehrung. Ethik beginnt eben da, wo solche Vorschriften und Gesetze nicht mehr bloß den Charakter äußeren Zwanges tragen, sondern die Einsicht in ihre Notwendigkeit und Berechtigung, die Anerkennung ihres Wertes und sittlichen Gehalts ihre freiwillige Beachtung sichert und über sie hinaus zu einer sittlichen Gestaltung des Lebens führt, die in überzeugtem Pflichtgefühl ihren Ausdruck findet. Einen religiösen Charakter nimmt die Ethik an, wenn sie in Beziehung gesetzt wird zu andern Denk- und Lebensrichtungen, wenn sie eingeht in die geistige Einheit der Persönlichkeit, wenn sie als bloßer abhängiger Bestandteil der Geisteseinheit von dieser beherrscht, umrahmt und gerichtet wird. Uebrigens hat die hier gezeichnete Stufenfolge nur für den Begriffsinhalt Geltung, wogegen in der tatsächlichen Entwickelung die Phasen schwebend durcheinander laufen und sich jederzeit durchschlingen. So können Gewohnheit, Brauch und Sitte religiösen Charakter annehmen, ohne daß sie sich bereits als ethische begreifen lassen, und ebenso können Natur- und Lebensauffassungen auch ihrerseits zu religiösen Bräuchen und Pflichten führen, die nur aus jenen ihren ethischen Wert erhalten. In demselben Sinne wirkt der Kultus auf die Ethik und die Ethik auf den Kultus ein; der Kultus heiligt Bräuche und Pflichten und reiht sie dadurch der religiösen Ethik ein.

In den ethnologischen Quellenforschungen ist die primitive Ethik leider nur sehr stiefmütterlich behandelt. Nur aus volkstümlichen Bräuchen und Sitten sowie aus dem öffentlichen Kultus sind vereinzelt Anhaltspunkte zu entnehmen für ethische Anschauungen und Einrichtungen, sofern solche nicht ein Ausfluß abergläubischer Vorstellungen sind. Allzu vorherrschend ist bei den religiösen Darstellungen des primitiven Lebens nur auf Glauben und Aberglauben Wert gelegt, und selbst aus frühgeschichtlicher Zeit fehlen uns alle andern Anhaltspunkte, weil auch hier in den aufgefundenen Inschriften, Grabdenkmälern und literarischen Dokumenten zumeist nur geschichtliche Tatsachen, Götterlehren und religiöses Ritual zutage tritt. Zuzugeben ist dabei, daß der ganze Begriff des Sittlichen und Ethischen entwickelungsgeschichtlich erst spät ins Bewußtsein getreten, daß er

ehedem in der Tat nur unter ritueller Hülle verborgen war oder nur aus Götterdeutungen zu entnehmen ist; nichtsdestoweniger hat er mehr oder weniger unbewußt bestanden und im Leben geherrscht, wie das Wesen des Lebens es naturgemäß erfordert. Selbst heute noch stoßen wir auf Meinungen, daß rein oder vorwiegend ethische Religionen wie der ursprüngliche Buddhismus, der chinesische Taoismus, die konfuzianischen Vorschriften, der Koran eigentlich keinen echt religiösen Charakter tragen, weil sie weltlich seien. Und doch dreht andererseits die ganze persische Religion mit ihren hoch entwickelten Götterspekulationen sich um die ethischen Begriffe des Gut und Böse, und ebenso ist in allen Religionen der Aufstieg von den Naturgöttern zu ethischen Göttern als eine bedeutsame Vertiefung des religiösen Denkens anerkannt. Nicht anders stellt im Christentum eine moderne Richtung die ganze Religion auf rein ethische Füße, wenn sie das vorbildliche Leben Jesu und dessen ethische Lehren zum Brennpunkt des Ganzen macht. Es sind dies Widersprüche, die aus einem falschen Religionsbegriff entspringen und deshalb auf sich beruhen bleiben können, ohne der zentralen Bedeutung der Ethik für das religiöse Leben Abbruch zu tun.

Bei den primitiven Völkern beginnt die religiöse Ethik natürlich mit den einfachsten Formen, die meist nicht als ethische Keime bewertet werden, weil sie selbstverständlich scheinen. Ohne sie aber ist die religiöse Entwickelung nicht durchgreifend zu verstehen, und deshalb dürfen sie hier nicht übergangen werden. Ihr gemeinsames Grundprinzip ist Erhaltung und Mehrung der Lebenskraft. Das gilt zunächst sogar bis herab zur persönlichen Körperpflege. Kraft und Stärke werden bei den Naturvölkern besonders geschätzt, durch Uebung und Spiele kultartig gefördert, in Heroen mythisch gefeiert und bis zur Vergöttlichung solcher Heroen betont. Auch der Ernährung wird in den rituellen und religiösen Mahlen ihr Tribut gezollt, im Uebrigen das Sammeln und Aufbewahren von Vorräten sowie die Sparsamkeit in ihrem Verbrauch als sittliche Tugenden bewertet und ihre Einerntung mit religiösen Festlichkeiten gefeiert. Ganz besonderen Anlaß zu religiöser Bewertung und zu religiösen Riten hat aber die körperliche Reinheit gegeben, bei vielen Völkern zur Heiligung des

Wassers geführt und in den rituellen Waschungen und Taufen noch bis heute ihren religiösen Inhalt gewahrt. Ueberall hier sehen wir den Uebergang persönlicher Körperkultur in soziale Riten und von hier in religiösen Kultus und religiöse Heiligung sich vollziehen, der gegenüber der ethische Wert in Vergessenheit gerät. Die gleiche Erscheinung zeigen uns die Maßnahmen zum körperlichen Schutz vor Unbilden und Gefahren. Wohnungen, Lager, Siedelungen als Schutz gegen Witterungsunbilden werden rituell geweiht und zeitweilig diese Weihung erneuert; gefährliche Tiere werden rituell vernichtet, durch Magie ferngehalten und religiös als Symbole des Bösen bewertet; vor menschlichen Feinden, Mord und Totschlag schützt soziales Gesetz und Strafe, bis auch hier die göttlichen Gebote eingreifen und das Stammesgesetz übernehmen; auch der Krieg eines ganzen Stammes und Volkes gegen äußere Feinde findet in dem Hilferuf an die Götter, in den Kriegerweihen und in den heiligen Kriegen seinen religiösen Widerhall.

Mit der Körperpflege steht die Geistespflege, der Erwerb von geistigem Besitz, in unmittelbarer Verknüpfung. Auch bei den Naturvölkern genießt neben der Körperkraft die Geisteskraft ein hohes Ansehen, auf primitivster Stufe als Klugheit in der Vorsorge für Sicherung der Lebensbedingungen und Lebensbedürfnisse, als List und Verschlagenheit bei der Jagd und in kriegerischen Kämpfen. Die Uebertragung auf die Nachkommenschaft wird durch deren Erziehung gesichert. Noch mehr aber wird in naivem Aberglauben die Magie und die Kunst ihrer Ausübung geschätzt und zwar soweit, daß zu ihrem Erwerb, ihrer Steigerung und zur ungeschmälerten Aufbewahrung und Ueberlieferung dieses Wissensbesitzes ein eigener Stand, der Priesterstand, entsteht. Zu dieser Art der Magie gehört auch die Heilkunst bei Krankheiten und der Verkehr mit Geistern und Göttern. Die Regelung dieses Verkehrs für das allgemeine Volksleben, die Festlegung seiner Normen und die Ueberwachung ihrer Innehaltung wird sehr bald schon zu der vornehmsten Aufgabe dieses Priesterstandes, der schon bei primitivsten Naturvölkern nirgends fehlt und vermöge der hohen Bedeutung, die dem Zauber und den Zeremonien wegen ihrer übernatürlichen Wirkung und ihres Nutzens

beigelegt wird, den höchsten Grad des Ansehens zugebilligt erhält. Ein bevorzugter Stand bleibt er auch bei den Kulturvölkern und übernimmt hier neben der Pflege der Magie und des Götterverkehrs auch das in der Entstehung begriffene profane Wissen, die Wissenschaft als solche, die dadurch für lange Zeiten der Kulturentwickelung geradezu einen theologischen Charakter annimmt und beibehält. Wir sehen auch hier in der Geistespflege den unmittelbaren Uebergang von ethischen Keimen in religiöses Gebiet, ehe es zu ihrer selbstständigen Entwickelung gekommen ist; vielmehr ist die ethische Artung hier durch den Sprung ins Religiöse unterdrückt und entwertet worden. Nichtsdestoweniger sind die Keime von ethischem Wesen und bahnen die allseitige Pflege des Geisteslebens an, nur daß dieses immer wieder die verfehlte Richtung auf das Uebernatürliche und Ueberweltliche einschlägt und zähe daran festhält. So führt der Konflikt der Gegenwart zwischen Glauben und Wissen auf die Schuld der primitivsten Menschheitsentwickelung zurück. Eine Schuld liegt darin, daß die Pflicht zur höheren Entwickelung des menschlichen Geisteslebens niemals als solche in das ethische Volksbewußtsein eingegangen ist, sondern noch bis heute in den unfruchtbaren Boden der Magie, des übernatürlichen Gottsuchens und der Loslösung vom Weltleben stecken geblieben ist, um schließlich doch die Notwendigkeit ihrer Entfesselung erleben zu müssen. Der Erwerb und Besitz von geistigem Eigentum, seine Mehrung und Ausbreitung auf die Massen, wie sie durch literarische Sicherung und Ueberlieferung, durch das Erziehungs- und Bildungswesen sowie durch den religiösen Kultus erfolgt, ist in erster Reihe ein ethischer Wert, der in der allgemeinen Menschheitskultur seine Früchte trägt und auch der religiösen Entwickelung unentbehrlich ist.

Gleichermaßen ist der Besitz von materiellem Eigentum ein ethischer Kulturwert, der den Menschen von der Sorge um das tägliche Leben befreit und ihm die unentbehrliche Grundlage liefert für den Ausbau des spezifisch menschlichen Geisteslebens. Seine anspornende, erziehende, kulturerzeugende Wirkung besitzt unbestreitbaren ethischen Wert, der auf Grund der Vererbung des Eigentums auf die Nachkommen über die individuelle Selbstsucht und über die

Gegenwart hinausführt, als gemeinsamer Kulturbesitz Familie, soziale Gemeinschaft und Volk zusammenbindet und die persönliche Verantwortlichkeit hierfür entwickeln hilft. In der Religion hat das Eigentum zu Unrecht nur spärliche Beachtung gefunden in der Form allgemeiner Verbote von Diebstahl, Raub, Wucher, unrechtmäßigem Begehren usw., ja es ist sogar der Aechtung verfallen zugunsten der in vielen Kulturreligionen verherrlichten Armut und des Verzichts auf alle weltlichen Güter. Und doch lebten die Proselyten dieser Lehre nur von dem Eigentum Anderer und der Wohltätigkeit seiner Besitzer. Dasselbe gilt von dem ethischen Wert der Arbeit, die doch unlösbar mit dem Wesen des Lebens, mit der Aufgabe seiner Erhaltung verknüpft und mit instinktiver Selbstverständlichkeit dem Menschen zur natürlichen Pflicht geworden ist. Im Eigentum, seinem Erwerb, seiner Erhaltung und Mehrung findet die Arbeit ein nächstliegendes, in der Familien- und Stammessicherung ein höheres Ziel. Der primitive Mensch allerdings, der noch nicht über das Tagesleben hinausblickt, bewertet die Arbeit nicht hoch; deshalb hat sie den Eingang in die Religionen versäumt und später nicht mehr gefunden. Andererseits haben die Religionen nicht versäumt, die Naturgötter der Jahreszeiten, des Lichts und des Wassers als Förderer des Ackerbaus und Spender der Nahrung zu verehren und um das tägliche Brot zu bitten, mit den nutzbringenden Haustieren in Göttergestalten Kultus zu treiben, den Göttern vom Eigentum Opfer zu bringen, und die Gläubigen haben nicht versäumt, Tempeln und Klöstern Besitz zu schenken und zu weihen, um sich religiöse Verdienste dagegen einzutauschen. Widerspruchsvoll offenbart sich darin die religiöse Anerkennung des Wertes des Eigentums und trotzdem die Vernachlässigung des Wertes der Arbeit zugunsten eines arbeitslosen Beschaulichkeitslebens.

Teilweise sind wir bereits hiermit auf das soziale Gebiet übergetreten, in welchem der Schwerpunkt aller Ethik liegt, insofern diese den Einzelmenschen nur insoweit bewertet, als er ein Teil des sozialen Ganzen ist. Auch für den ganzen Stamm gilt als gemeinsames Grundprinzip die Erhaltung und die Steigerung seiner Lebenskraft. In ihrem Wesen geht die Ethik über den Einzelmenschen hinaus und

verlangt die Einstellung seines Handelns auf den Gesichtspunkt des Ganzen. Einer für Alle und Alle für Einen, das ist das allgemeine Grundgesetz der sozialen Ethik, die den Einzelnen auf das größere Ganze der Familie, des Stammes, des Volkes, der Menschheit, der Welt verpflichtet, und alles dies nicht bloß für den vorübergehenden Augenblick, sondern für das Ganze der Zeit, für die Zukunft und die ideale Ewigkeit. Auch in dieser Verpflichtung für die Ewigkeit haben die Religionen ihre Irrtümer begangen, indem sie sprunghaft den Einzelmenschen in die Ewigkeit gestellt und auf ein persönliches Ewigkeitsleben verwiesen haben, anstatt in wahrhaft ethischer Denkweise das Ganze der Zeit mit dem Ganzen der Menschheit zu verknüpfen und den Einzelnen in den Dienst der weltlich fortlebenden Menschheit, in den Dienst der allgemeinen Menschheitskultur und auf diesem Wege in den Dienst einer allumfassenden Weltidee zu stellen.

Gerade für das soziale Leben trägt es wesentlich zur Aufklärung bei, zunächst sich nach den natürlichen Bedingungen umzusehen, unter denen seine mannigfaltigen Erscheinungen und Eigenartigkeiten zustande kommen und Leben gewinnen; denn erst auf diesem Untergrunde treten die Triebfedern, die Wege und die Art seiner Vergeistigung klar hervor, lassen sein ethisches Wachstum durchsichtig verfolgen und dessen religiöse Beziehungen enträtseln. Es beginnt mit dem Aufbau und der Abgrenzung der Familie, die aus dem Fortpflanzungsinstinkt mit der Gatten- und Kinderliebe hervorgeht und die Ethik des Familienlebens bedingt, — Ethik insofern, als sich die Selbsterhaltung hier zur Familienerhaltung erweitert und die Selbstsucht zugunsten der Fürsorge für die Familie einengt. Ethisch engt sich zunächst der ungezügelte Geschlechtstrieb ein, erzeugt Bräuche, Sitten und Vorschriften für das Eheleben, in welchem mehr und mehr die Monogamie oder wenigstens sozial geordnete polygamische Formen die Oberhand gewinnen als Opfer für das Gedeihen der Familie und zugleich für die Eintracht der sozialen Gemeinschaft. Die Ehen werden mit Zeugen und mit Weihen geschlossen, ihr Bruch mit Strafe bedroht und ihr Ritual der Priesterschaft unterstellt, die in der weiteren sozialen Entwickelung das Ritual in magische Bahnen

lenkt und auf höherer Stufe zu den Göttern in Beziehung setzt, um schließlich die Ehe ganz in die religiöse Lebensordnung hinüber zu ziehen und mit religiöser Hülle zu umkleiden. Die menschliche Tradition steigt so in übermenschliche Höhen, — ein Vorgang, der geradezu typisch ist für die gesamte religiöse Entwickelung. Den gleichen Weg geht die Ethik der Nachkommenschaft. Das Ganze der Familie bedingt Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern und Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern, um die Familiengemeinschaft aufrecht zu erhalten. Diese Pflichten nehmen festere Formen an, werden traditionell und schließlich religiös geheiligt. Aus den Pflichten der Kinder gegen die Eltern geht in letzter Linie der religiöse Ahnenkult hervor, der diese Pflichten über das Leben hinaus verlängert und umgekehrt den elterlichen Schutz auch für das weitere Wohl der Nachkommenschaft in Anspruch nimmt nach dem primitiven Grundsatze des do ut des. Die Formen allerdings, in denen solcher Wandel sich vollzieht, sind mannigfaltig und verschieden, aber das sind lediglich äußere Umkleidungen, deren nebensächliche Bedeutung der Gleichartigkeit der Entwickelung keinen Eintrag tut und eine nähere Darstellung nicht von Wert erscheinen läßt. Nur die Grundzüge der Entwickelung sollten ja hier aus der Fülle des Völkerlebens ausgeschält werden.

Die Kinder gehören zunächst nur der Familie an, der Stamm hat an ihnen noch kein Interesse und zu Kinderweihen keinen Anlaß. Nur die Familie und höchstens deren nähere Umgebung gibt ihren Gefühlen Ausdruck. Priesterliche Mitwirkung wird vielfach dadurch bedingt, daß es sich um den Schutz der Kinder gegen böse Mächte mittels sachkundiger Magie handelt. Bei dieser Kindermagie spielt aus ersichtlichen Gründen das Wasser als Reinheitsmacht von jeher eine besondere Rolle, die in der Taufe sich erhalten hat. Weit verbreitet sind öffentliche Jugendweihen, durch welche die herangewachsene männliche Jugend nach sozialer Vorbereitung auf ihre künftigen Rechte und Pflichten in den Kreis der vollberechtigten Stammesmitglieder aufgenommen wird. Seltener sind solche Bräuche bei dem Eintritt der weiblichen Jugend in die Reifezeit. Schließlich gibt auch der Tod einen hervorragenden Anlaß zu ritualen Handlungen, wie sie

im Totenkultus bei allen Völkern maßgebend sind. In den hier aufgezählten Kultformen treten neben Aberglauben und Magie doch auch Motive hervor, die in den Bereich der ethischen Geistesrichtung gehören und deshalb von einer Ethik der Lebensphasen sprechen lassen. Ihre Ueberführung auf religiösen Boden verdanken diese Bräuche ihrer Verknüpfung mit priesterlichem Kultus und mit allerlei abergläubischen Lebensanschauungen. Gerade sie haben auch in den Kulturreligionen noch bis heute eine feste Stellung behauptet und sind bemerkenswerte Beispiele für die Zähigkeit der Tradition, wenn auch die Deutungen der Bräuche mit den Zeiten mannigfach gewechselt haben.

Sehen wir in der Natur unter der Tierwelt grundsätzliche Unterschiede, insofern gewisse Rassen und Arten ein paarweises Einzelleben, dagegen andere ein geselliges Scharen- und Herdenleben führen, so beruht der Unterschied auf den unterschiedlichen Lebensbedingungen, je nachdem diese in Bezug auf Nahrungssuche oder Schutzversteck dem Einzelleben Vorschub leisten oder andererseits im Nesterbau, der Nahrungsstapelung, dem gegenseitigen Verteidigungsschutze Gemeinschaftsleben und Gemeinschaftsarbeit oder gar, wie bei den Bienen und Ameisen, Arbeitsteilung erfordern. Sehen wir uns in Bezug auf solche Lebensbedingungen den Menschen an, so ist es klar, daß er aus vielen Gründen auf das Gemeinschaftsleben angewiesen ist, daß er in ihm durch Aufstapelung von materiellem und geistigem Besitz, durch dessen Uebertragung auf die Nachkommen, durch gegenseitigen Schutz, durch Arbeitsgemeinschaft und Arbeitsteilung den hohen Kulturzustand erreicht hat, der ihn heute von dem primitiven Menschen unterscheidet. Uebereinstimmend damit finden wir wie beim vorgeschichtlichen Menschen so auch bei den gegenwärtigen Naturvölkern eine durchdringende Pflege des Gemeinschaftslebens, und gerade sie ist es, aus der die urwüchsigen Keime der humanen Ethik hervorgesprossen sind als die grundlegenden Bedingungen für die Möglichkeit und die Dauer des Gemeinschaftslebens, für seine Ausbreitung und Verdichtung bis zum heutigen Kulturzustande. Nicht Instinkt, nicht eingeborene Idee, nicht göttliches Gebot ist unsere Ethik, sondern eine klare und natürliche

Schöpfung des menschlichen Verstandes, die im primitiven Gemeinschaftsleben ihre Wurzeln hat.

Die sozia1e Ethik des primitiven Menschen, dessen Blick nur wenig über den Stamm hinausgeht, hat als Ganzes, dem sie gilt, auch nur den Stamm vor Augen und fordert demgemäß für das innere Stammesleben Absage gegen alle Handlungen, die den Stammesgenossen nachteilig sind und das Gemeinschaftsleben stören, darüber hinaus Schutz und Hilfe für einander und einen gemeinschaftlichen Lebenskultus, der die Zusammengehörigkeit des Stammes betont und fester schürzt. Auf Einzelheiten dieser allgemeinen Grundsätze einzugehen, dürfte sich erübrigen. Für das Stammesleben nach außen hin gilt vor allem die Abwehr gegen menschliche Feinde, meist also, dem beschränkten Gesichtskreis entsprechend, gegen benachbarte fremde Stämme; die Rache für zugefügte Unbill wird zur Pflicht. Alles dies bildet ja auch heute noch für die Völkerkriege den Hintergrund ihrer ethischen Rechtfertigung. Die feindselige Haltung gegenüber fremden Stämmen erfährt eine wesentliche Milderung in dem weitverbreiteten, selbst bei primitiven Völkern nicht seltenen Schutz- und Gastrecht für hilflose Stammesfremde, sofern diese es in Anspruch nehmen, und auf höheren Kulturstufen gesellt sich dazu ein Grundsatz, dem die stoische Ethik vollendeten Ausdruck gegeben hat in der Forderung, auch im Sklaven und im Feinde den Menschen zu würdigen, Erbarmen und Gerechtigkeit auch ihm gegenüber walten zu lassen. Die primitiven Vorstufen der sozialen Ethik laufen also lediglich auf praktisches Handeln hinaus, das in fest umschriebenen Bräuchen und Ordnungen Bestand erlangt. Dagegen reicht das primitive Denken noch nicht so tief, um diese zu verinnerlichen, um eine ethische Gesinnung zu erzeugen. Es fehlen ihm daher die eigentlichen ethischen Begriffe wie Gerechtigkeit, Treue, Wahrheit usw., vielmehr gelten ihm Unrecht, Lüge, Betrug usw. nicht an und für sich als verwerflich, sondern nur insoweit, als sie in Folgen und Wirkungen zur äußerlichen Verletzung von Brauch und Sitte führen. Auch ein religiöses Bewußtsein besteht bei ihnen noch nicht, sondern wird ersetzt durch Umhüllung von Brauch und Sitte mit priesterlichem Ritual, dem später die Umprägung in göttliche Gebote folgt.

Sehr spät erst tritt ein ethisch-religiöses Bewußtsein auf, das sich dann allerdings unmittelbar in der Bildung und Heiligung der ethischen Begriffe äußert. So geht äußerliche Handlungsweise der Religion vorauf, aber die Religion erst schafft eine wirkliche Gesinnungsethik, deren Ablösung von den übernommenen Formeln dogmatischer Ueberlieferung dann eine letzte Leistung des reif und selbständig gewordenen Denkens ist. So haben die in die Entwickelung eintretenden Kulturreligionen auch jene ethischen Grundsätze des Stammeslebens in sich aufgenommen und sie mehr und mehr in die Begriffe der Liebe gekleidet. Sie alle von den ältesten Kulturzeiten an haben die Nächstenliebe in den Vordergrund gestellt, manche von ihnen die allgemeine Menschenliebe gelehrt, die buddhistische Ethik bereits an der Wende des 6. vorchristlichen Jahrhunderts ausdrücklich die Feindesliebe gepredigt, die eine religiöse Fortbildung des primitiven Schutz- und Gastrechts gegenüber fremdstämmigen Notleidenden ist.

Schon im primitiven Völkerleben aber zeigt sich neben dem Grundsatz der sozialen Lebensgemeinschaft auch der Grundsatz der sozialen Lebenstrennung. Auf primitivsten Stufen sehen wir durch den magischen Tabuglauben, der in den verschiedenen Volksstämmen und auch innerhalb desselben Stammes in den verschiedenen Stammesgruppen verschiedene, sich unheilvoll beeinflussende Kräfte annahm, sich Stammesscheidungen entwickeln. Ferner gaben Eroberungen und Unterjochungen von Fremdvölkern zu scharfen und unüberbrückbaren Kastenbildungen Anlaß. Frühzeitig und dauernd isoliert sich in den Völkern die Priesterkaste auf Grund ihrer magischen Geheimnisse und Geheimkräfte. Auf natürlichem Boden ruht die Arbeitsteilung, und dieser einmal erkannte Grundsatz der sozialen Arbeitsteilung führte im Verein mit der Kastenbildung auch zur Trennung der Berufsstände. Besondere Rechte und Pflichten werden allen diesen sozialen Kasten- und Standestrennungen zuerkannt. Die Religionen, besonders die Staatsreligionen, sind dem gefolgt, haben jene Trennungen magisch geheiligt, sie auf ihren Götterkreis übertragen, den Herrschern göttlichen Ursprung und göttliche Vorrechte zugebilligt und hervorragende Ahnen (besonders in der chinesischen Staatsreligion) in die

Rangordnung der Götter eingereiht. Hierin liegen offenkundige Beweise für Vorstellungen, nach denen das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen nur als Kasten- und Machtunterschied aufgefaßt wurde. Zum beredten Ausdruck kommt dieser entwickelungsgeschichtliche Zusammenhang auch noch in der monotheistischen Lehre von Gott dem Vater und Gott dem Herrn, derzufolge sich die Menschen mit Vorliebe als Gotteskinder oder als Gottesknechte und Gottesmägde bezeichnen. Eine lange Spanne der sozialen Menschheitsentwickelung sehen wir gerade in diesem Zweige des religiösen Fühlens und Denkens als primitives Ueberlebsel sich niederschlagen und die *religiöse Ethik* dauernd beeinflussen.

* * *

Steht die Ethik lediglich unter dem Gesichtspunkt des eigenen Handelns, so ist das menschliche Handeln doch begrenzt und abhängig von der überlegenen Macht der Lebensbedingungen, auf denen unser Leben fußt und mit denen es sich in Uebereinstimmung setzen muß. Für die Allgemeinheit der lebenden Wesen gilt dieser Grundsatz im Sinne unbedingter Abhängigkeit von diesen Lebensbedingungen, wie sie der irdische Mutterboden ihnen darbietet. Der Mensch erstrebt mehr und sucht diese Bedingungen selber zu beeinflussen und auf sein eigenes Leben einzustellen, ihre Kräfte zu seinen Gunsten zu verwerten und sie in Bahnen zu lenken, die seinen Interessen dienstbar sind. Im Besitze weitgreifender Naturerkenntnis, stehen wir jener Aufgabe heute anders gegenüber als der primitive Mensch, der alles Naturgeschehen nach Art seines eigenen Tuns und Treibens auffaßt und hinter jedem Geschehen lebendige Kräfte und Willensäußerungen sieht, die es für sein Heil zu gewinnen gilt. In diesem Sinne habe ich den Begriff der *Heilswerte* aufgestellt und sie als eine besondere Gruppe religiöser Keime zusammengefaßt, um sie hier entwickelungsgeschichtlich zu näherer Darstellung und Beleuchtung zu bringen. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist die primitive Vorstellung von geisterhaften Triebkräften im Naturgeschehen, deren Auffassung aber sich verschiedenartig gestaltet. Teils werden sie

als bloße unpersönliche Kräfte aufgefaßt, die an den Gegenständen haften, aber von ihnen ablösbar und übertragbar sind, oder als Dämonen, die ihren Sitz wechseln können; in diesen Fällen ist das Mittel zu ihrer Beherrschung die Magie. Oder sie werden aufgefaßt als Willensäußerungen krafterfüllter Geister, deren guter Wille durch magische Bitt- und Zwangsmittel sowie durch Opfer zu gewinnen oder deren böser Wille durch Beschwörung und versöhnende Handlungen abzuwehren ist.

Wollen wir näher in das Verständnis dieser Heilswerte eindringen, so können wir getrost unsere heutigen naturwissenschaftlichen Anschauungen über physikalische Kräfte und deren Wirken vergleichsweise heranziehen und von hier aus in die primitive Auffassungsweise solcher Kräfte einzudringen versuchen. Für den primitiven Menschen haben die Naturvorgänge nur insoweit Interesse, als sie ihm zum Nutzen oder Schaden gereichen, und sein Bestreben ist nur, sie selber, ihre Wirkungsweise und die Art ihrer Ausnutzung für das Lebensheil zu ergründen. Das ist angewandte Naturwissenschaft, und die Magie ist nichts anderes als die naturwissenschaftliche Technik des primitiven Lebens; die Zauberer, Medizinmänner und Wahrsager sind die zugehörigen Techniker. Die Kräfte werden hypostasiert, werden selbständige Wesen, — und das ist schließlich doch wohl nichts anderes als der naturphilosophische Wahn modernster Theorien, die in selbständig gedachten physischen Kräften oder Energien das innerste Wesen der Welt erblicken zu sollen meinen. Religiös gewendet und ausgebaut liegt die gleiche Anschauungsweise der indischen Brahmaspekulation und dem Pantheismus aller Zeiten zugrunde.

Geheimnisvolle Kräfte sehen die primitiven Völker in allem, in Menschen, Tieren, Pflanzen, Steinen und anderen leblosen Gegenständen, besonders wenn sie irgend etwas Außergewöhnliches an sich haben. Bei Berührung, beim bloßen Anblick oder auch ohne solche Vermittelung können sie übertragen werden und schaden oder nutzen. Immer spielt Schaden, Furcht, Abwehr zunächst die größere Rolle. Zu den Schutzmitteln gegen schädigende Kräfte gehört Vermeidung und Versteck; nutzbringende Kräfte werden erworben durch Besitz

der mit ihnen behafteten Gegenstände, bei lebenden Wesen auch durch Besitz eines bloßen Teiles von ihnen; am wirksamsten jedoch bleibt die Magie. Dieser Wahn findet sich verewigt in dem zaubertätigen Fetisch, dem zaubervermittelnden Talisman, dem Zauberschutz der Amulette, nicht anders auch in den wundertätigen Reliquien und Bildern, dem Weihwasser und Weihrauch; auch manche andere religiöse Bräuche und sakramentale Riten streifen an ihn heran. Eine bloße Abart jenes Wahns ist die Vorstellung solcher Kräfte in der Form von Dämonen, die angreifen, überwandern, besessen machen, Krankheiten erzeugen und anderes Unheil anrichten; auch der Hexenglaube gehört hierher.

Die Magie in ihren zahllosen Formen näher zu erörtern, hätte wenig Wert. Wohl aber hat es Wert, sie psychologisch zu verstehen. Ihr Ausgangspunkt ist die eben erörterte Vorstellung ablösbarer und übertragbarer Kräfte, ihr niederster Ausdruck der Glaube, daß durch Besitz des kräftehaltigen Gegenstandes, durch Verzehrung kräftehaltiger Pflanzen, Tiere, Menschen oder einzelner Organe von ihnen, ja durch jede beliebige Art der Aneignung von Körperteilen deren besondere Kräfte übertragen und erworben werden. Die kunstgerechte Magie wirkt vorzugsweise durch Berührung, Handauflegen, Stoßen, Schlagen, deren schärfere Formen meist behufs Austreibung und Verjagung von schädlichen Kräften oder Dämonen zur Anwendung kommen. Auch durch Laute, Sprache und Beschwörung, sogar durch Blick und Vorstellung kann sie ihre Ziele erreichen. Nur muß der Magier die technisch richtige Anwendung solcher Zaubermittel verstehen. Insbesondere die lebhafte Vorstellung eines Geschehens mit mimischer Versinnlichung und Beteiligung an ihm wird zur Uebertragung dieses Geschehens auf die Wirklichkeit, auf Regen, auf Jagdbeute, Sieg usw. verwertet. Der Glaube an bösen Blick und Verhexung beruht ja noch heute auf solchem Wahn, ja sogar der Glaube an die Wirkung von Wünschen, die Sitte symbolischer Geschenke und andere derartige Gebräuche. Die gleiche Anschauung liegt den symbolischen Spielen, dem Kultus heiliger Tiere und sonstiger Gegenstände, den rituellen Weihen zugrunde. Bei alledem sehen wir den

primitiven Faden sich durchziehen bis zur heutigen Zeit, und besonders die Zähe der religiösen Tradition legt davon Zeugnis ab. Was wir heute in Brauch und Ritus als Symbol auffassen, ist fast niemals als Symbol erfunden, sondern stets nur Umdeutung früherer Vorstellungen von der Wirklichkeit solcher Beziehungen und realen Wirkungen, und der Volksglaube fällt noch heute immer wieder in die primitive Vorstellungsweise zurück, wie z. B. die Handgreiflichkeiten bei dem Bilder- und Reliquiendienst es zeigen. Auch hier liegt eine Vorstellung der primitiven Magie zugrunde, die Vorstellung wirksamer Vertretung eines Gegenstandes durch Bilder oder Vorstellungen von ihm: was ich diesen antue, verwirklicht sich auch bei jenem oder wirkt wenigstens gleichsinnig auf jenen Gegenstand selber ein. Charakteristisch und erläuternd für diese Vorstellungsweise ist der magische Wert des Wortes: der Zauberpriester, der den Namen des gefürchteten oder gerufenen Geistes kennt, beherrscht wie den Namen so auch den Geist. Hier wird das Sprachbild dem Gegenstande gleichgesetzt, und der Wortzauber tritt dem Bildzauber zur Seite. Dem Wort als unmittelbarem Ausfluß des Willens wird in der Magie eine unwiderstehliche Macht zugeschrieben; dem Worte des Magiers gehorchen Kräfte und Geister, dem Worte des Priesters gehorchen Götter, seinem Segen, Fluch und Bann kommen übernatürliche Kräfte zu, und das geschriebene Wort der Heiligen Schriften bindet Götter und Menschen mit magischer Wirkung.

Die umgekehrte Vorstellung gilt bei der magischen Wahrsagekunst: was ich an Bildern, an geheiligten, geopferten oder sonst in irgend welcher Beziehung stehenden Gegenständen oder an einzelnen Körperteilen beobachte, trifft auch für die durch jene Dinge vertretenen Wirklichkeiten, für das Ganze von Menschen und Völkern, trifft auch für deren wirkliches Geschick in dem beobachteten, gedeuteten und magisch erweiterten Sinne zu. Ebenso gibt die Gleichzeitigkeit und die zeitliche Folge von Geschehnissen einen Anhalt für magische Deutungen und Wahrsagungen. Dieser letztgenannte Grundzug ist vorzugsweise maßgebend geworden für die astrale Wahrsagekunst der aufsteigenden Kulturzeiten, die aus der Gleichzeitigkeit

von Stellungen und Bewegungen der Gestirne mit Menschen- und Völkerschicksalen und -vorhaben deren weitere Gestaltung voraussagen zu können glaubte.

Das primitive Denken sieht aber in der Natur nicht bloß eine Fülle selbständiger und übertragbarer Kräfte, sondern geht auch weiter, indem es jene Kräfte personifiziert und sie sich als Geisterwesen vorstellt, die befähigt sind zu denken und zu wollen. Als solche haften sie an ihren Gegenständen und den von ihnen ausgehenden Naturerscheinungen, sind aber nicht mehr von ihnen ablösbar und nicht mehr übertragbar, sondern gehören fest zu deren Wesen. Das bedingt einen gewaltigen Unterschied in dem Verhältnis des Menschen zu ihnen und in ihrer Nutzung oder Bekämpfung. Zwar bleibt zunächst auch hier noch die Magie der bevorzugte Heilswert mit dem Zweck, durch die magischen Hilfsmittel die Geister zur Willfährigkeit zu zwingen, aber jene Hilfsmittel nehmen vergeistigte Formen an, weil sie sich an bewußte und wollende Wesen richten. Jetzt zieht die Magie in ihren Bereich auch abschreckende, versöhnende, überredende und verpflichtende Hilfsmittel. Opfer und Gebet treten hervor, um als Heilswerte wachsende Bedeutung zu erlangen, denen gegenüber die niedere Art der Magie noch bis in höhere Kulturstufen sich zwar in großem Umfange erhält, aber in die bildungsloseren Volksmassen zurücktritt und den Berufsstand der Zauberer allmählich entwertet, so daß nur der Wahrsagekunst noch ein gewisses Ansehen verbleibt. Opfer und Gebet dagegen werden Eckpfeiler des religiösen Kultus, die sich standhaft auch in hohe Kulturstufen hinein behaupten. Den magischen Charakter ihres Ursprungsgebiets behalten sie aber zunächst noch bei. In dieser magischen Bedeutung spielt die Art des Opfers die entscheidende Rolle, weil durch sie bestimmte Arten der Zauberwirkung ausgelöst werden sollen wie z. B. durch magisch dargebrachte Speiseopfer, durch die Opferung oder opferartige Darbringung bestimmter Körperteile, ihrer Nachbildungen oder Abbildungen, durch die Opfermahle, bei denen der gemeinsame Genuß die magische Verbindung zwischen Menschen und Göttern herstellt. Beim Gebet ist die Beschwörung dessen ursprünglicher und magischer Sinn. Allmählich erst streifen Opfer und

Gebet ihren magischen Ursprungscharakter ab. So wandelt der Sinn des Opfers sich zum Geschenk, der Sinn der Beschwörung zum Bittgebet. Die Sinnlichkeit des Opfers sichert dem Opferkult zunächst bei weitem den Vorrang, und dieser versteigt sich von den Speiseopfern und ganzen Tieropfern bis zu Menschenopfern, leichten Herzens gespendet aus den Reihen von Feinden oder Stammesfremden, schweren Herzens aus den eigenen Reihen, wenn es sich um große Anliegen handelt. Denn der ursprüngliche Sinn des Geschenkopfers ist durchaus selbstsüchtig: ich opfere Werte, um größere dagegen einzutauschen. Das Opfer legt dem Empfänger Verpflichtungen zur Gegengabe auf und bildet gewissermaßen den Inhalt eines Vertrages wie im Verkehr zwischen Gleich und Gleich. Das Gebet ist ursprünglich eng mit dem Opfer verknüpft, ist die Ergänzung des Opfers; denn umsonst wie gesagt wird das Opfer nicht gebracht, und andererseits können die Geister doch nicht ahnen, welche Gegengabe im einzelnen Falle der Opfernde sich wünscht und erwartet. Das muß vielmehr ausgesprochen werden, und darin malt sich die weitere Entwickelung, die das Gebet im Kultus gefunden hat. Sie schreitet fort vom Bittgebet zum Dankgebet und von da zum lobpreisenden Hymnus. Im Kultus erhält das Gebet festere Formen, durch die Oeffentlichkeit und Allgemeinheit der Betenden mehr Nachdruck und beträchtlichen Zuwachs an Inhalt und Umfang. Da ferner die Anlässe zu öffentlichen und allgemeinen Gebeten im Volksleben mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren, so braucht der Inhalt des Gebets bei solchen Anlässen nicht mehr besonders ausgesprochen zu werden. Der Anlaß selber tut vielmehr schon den beabsichtigten Inhalt kund. So wird aus dem Gebet ein bloßer Akt der Verehrung, und auch das Opfer nimmt diesen Charakter an, es wird zum Verehrungsopfer, dessen Gegengaben durch die Eigenschaften und Machtvollkommenheiten des Gottes bedingt sind, dem sie dargebracht werden. Bei guten Geistern und Göttern begehrt die Verehrung gütige Gesinnung und hilfreiche Gunst, böse Geister und erzürnte Götter will sie fernhalten, besänftigen, versöhnen, will den von ihnen verlangten Tribut oder Sühne entrichten und der Unterwürfigkeit Ausdruck geben. Aber der Geist oder Gott muß auch das Opfer finden, die Gebete

hören und die Verehrung sehen, um alles dies entgegennehmen zu können. Das führt dazu, daß ihm bestimmte Orte geweiht werden, an denen seine Gegenwart erwartet werden kann. Diese heiligen Orte werden dann ein besonderer Gegenstand des religiösen Kultus und wachsen sich in späteren Kulturzeiten zu weihevollen Tempel- und Kirchenbauten aus.

Einer besonderen Beachtung im Sinne der Heilswerte bedarf nun noch der Uebergang der Magie in das Sakrament. In der Magie lösen Zauber und Gegenzauber sich ab, im Opfer die Motive der Magie und des Geschenks, und dementsprechend wechseln die Ideen, die sich mit den Kulthandlungen verbinden; oder richtiger gesagt, wechseln die Deutungen, die wir den magischen Handlungen unterschieben müssen, um sie zu verstehen. Schon innerhalb der totemistischen Gebräuche ist dies auffällig. Totemtiere gelten der Totemgemeinschaft als unverletzlich und unantastbar. Nichtsdestoweniger findet unter bestimmten Bedingungen und kultischen Veranstaltungen ein zeremonieller Genuß der Totemtiere statt, durch welchen die magische Vereinigung mit dem geheiligten Gegenstande des Totems vermittels der Aufnahme seiner Kräfte im Genuß des Fleisches erneuert und gefeiert wird. Ein besonders geheiligtes Motiv ist bei diesen Gebräuchen, bis in die Menschenopfer hineinreichend, die Erneuerung und Festigung der Blutsgemeinschaft zwischen Menschen, Totemtieren und Göttern, wobei die Blutsgemeinschaft der Bürge für Schutz und Hilfe ist. Dieser Brauch gilt in gleicher Weise auch für die geheiligten Tiere der orientalischen Kulturreligionen und findet sich sogar bei den Menschenopfern vor, insofern der aus dem eigenen Stamme zum Opfer Erkorene vor der Opferung göttlich verehrt wird, wie es Preuß aus mexikanischen Ueberlieferungen berichtet. Hier wird die magische Vereinigung des Opfers mit der Gottheit vorweggenommen und verschmilzt völlig mit der Idee des Opfers. Dieses selbe Ideengefüge kehrt auch in der Christusmythe wieder und zwar in weiter abgewandelter Form. Hier ist Christus schon vor seiner Selbstopferung mit der Gottheit eins, und die erneute Vereinigung des Gottes- und Menschensohnes mit Gott im Opfertode ist der magische Sinn der Erlösung der Menschheit. Deshalb bringt im Sakra-

ment das Fleisch und Blut des geopferten und mit Gott wieder vereinigten Erlösers vermöge des Genusses auch die magische Vereinigung der Gläubigen mit Gott und dem göttlichen Geiste und dadurch die magische Entsühnung. War das ursprüngliche Ziel aller Magie die Lenkung des Geister- und Götterwillens nach dem Willen des Menschen, so haben wir hier die Umkehrung jenes Zieles, die magische Lenkung des menschlichen Willens nach dem Willen des eingesogenen göttlichen Geistes. In beiden Fällen ist der gemeinsame Sinn der Magie die Uebertragung von Kräften, von Wille, von seelischem Gehalt. Auch in dem Weihwasser ist der magische Gedanke noch deutlich erkennbar. Ursprünglich nur kultisches Reinigungs- und Läuterungsmittel, ist es demnächst auch magisches Schutzmittel gegen unreine Behaftungen geworden und hat schließlich durch magische Priesterweihe selber magische Kräfte erlangt, die durch bloße Besprengung jene selben Ziele erreichen. Das Gleiche gilt vom Weihrauch und seinem Ursprung aus dem Feuerkult. Mag alles dies real oder symbolisch aufgefaßt werden, der Ideenzusammenhang mit der primitiven Magie ist nicht zu leugnen. Nicht ohne weiteres soll damit ein geschichtlicher Zusammenhang behauptet werden, sondern lediglich die Wiederholung von Ideenbildungen, zu denen der Grund im Getriebe des allgemein menschlichen Denkens gelegen ist, mag dieses in primitiven oder in kultivierten Zeiten, in niedrigen oder erhabenen Regionen sich betätigen.

* * *

Für den Kultus ist das Kennzeichnende sein in feste Formen gegossenes soziales Gepräge, demgemäß er öffentlich sich vollzieht in den Formen eines vorgeschriebenen Rituals und unter Beistand und Aufsicht des hierfür sachverständigen Priesterstandes. Diese geregelte und unverbrüchliche Ordnung hebt ihn aus der bloßen Magie heraus, die seine ungeregelte Vorflut bildet, und macht ihn zu einem hervorragenden Machtmittel für den sozialen Zusammenhalt vermöge der zusammenschmiedenden Wirkung gemeinsamer Betätigung, vermöge Stärkung der gemeinsamen Interessen und vermöge Sicherung

einstimmiger Vorstellungs- und Gefühlsrichtung mit Festigung der Lebensanschauungen. Der Kultus erreicht dies umsomehr, als er selber gleich allen sozialen Ordnungen von Alters her das Ansehen magischer Heiligkeit genießt. So wird er selber zur Magie des Gemeinschaftslebens und, behält auf religiösem Gebiet in der Tat auch den magischen Inhalt seines Ursprungs in mehr oder weniger geläutertem Sinne bei, auch wenn unter dem Einfluß des Wechsels der Zeiten und der aufsteigenden Kultur die Magie sich langsam und widerstrebend verflüchtigt. Die Formen des religiösen Kultus schillern in allen Ausdrucksformen natürlicher, vergeistigter und übernatürlicher Sinnlichkeit, die den Weg von der Magie zur Mystik einschlägt und hier in der menschlich-göttlichen Verschmelzung ihren Abschluß findet. Darauf beruht der Heiligenschein aller Formen des religiösen Kultus. Aeußerlich bedienen die Kulte sich der Formen, die diesem Inhalt und diesem Ziele am meisten entgegenkommen und in fortschreitender Entwickelung schließlich die religiöse Kunst erzeugen. Die elementarste und primitivste Kultform ist die der Bewegung; Enthaltung von jeder Bewegung, gemessene Bewegung und ausgelassener Tanz sind ihre charakteristischen Abstufungen. Zur Allgemeinbewegung gesellt sich in natürlichem Zusammenhange die Bewegung der Stimme, Geschrei, Gesang und fremdstimmige Musik. Erzeugt die letztere eine sinnliche Beeinflussung des Gehörs, so helfen Licht und Bilder den Gesichtssinn stimmen, und diese Weihestimmung wird weiter stark beeinflußt durch den Raum der heiligen Orte, der Tempelbauten, der mysteriösen Grotten und Katakomben oder der vollen Einsamkeit. Das sinnliche Gefühl wird vorwiegend beansprucht in den weitverbreiteten Geißelungen und andersartigen Kasteiungen als Förderung der Ekstase, und sogar der Geschmacks- und Geruchssinn werden in der Form von feierlichen Mahlen und von Räucherungen herangezogen, — dies alles um die magische und mystische Stimmung zu erzielen, die als Affekt und Suggestion den Boden vorbereitet für die Intensität und Nachhaltigkeit der religiösen Wirkung solcher Kulte. So weit die allgemeine Kennzeichnung des Wesens und der Formen des Kultus, von der wir aber nun zurückkehren zur unterbrochenen Darstellung seiner Anlässe und seiner Entwickelung.

Zu beiden Seiten des Uebergangs der Magie in den Kultus steht das Verhalten gegenüber den Toten. Die Furcht alles Lebens vor dem Tode beherrscht auch den primitiven Menschen bis zur Furcht und Flucht vor den Toten, die deshalb aus dem Bereiche des Lebens entfernt werden, sei es durch Aussetzen, Vergraben, Wasserbestattung oder Feuervernichtung; insbesondere die hierzu wirksamste Feuerbestattung scheint bei einzelnen Völkern schon in primitiven Zeiten die ursprünglichere Erdbestattung verdrängt zu haben, jedenfalls finden sich in prähistorischen Funden der Broncezeit bereits Spuren davon. Die Erdbestattung wird unter dem Einfluß der Dämonenfurcht noch verstärkt, indem die Toten gebunden, in feste Behältnisse gesperrt und die Grabstätte mit Erdhügeln und Steinen beschwert wird. Mehr und mehr treten weitergehende magische Abwehrmittel gegen dämonische Schädigungen durch die Toten, gegen ihren Zorn und gegen Verfolgung hervor und vor allem gegen magische Einflüsse, die von den Toten ausgehen, — alles dies übrigens zunächst ohne bestimmte Vorstellungen über die Art, wie es zustande kommt. Zur Magie der Abwehr gesellt sich die Magie der Versöhnung und der Versöhnungsopfer an die Toten, sowie ihre Versorgung mit Nahrungsmitteln, Gebrauchsgegenständen, Waffen, Schmuck und Begleitung, um ihnen die Abwanderung zu erleichtern. Hier tritt die Berührung entgegengesetzter Vorstellungen zutage: die Vorsorge für das weitere Geschick der Toten nimmt einen pietätvollen Inhalt an, besonders unter dem Eindruck des Todes machtvoller und weiser Häuptlinge; die bloße Magie wird zum magischen Kultus, zum Totenkult. Der Vorstellungsgang wird entlastet von der Furcht und frei für die Trauer, für Totenklagen, für feierliche Bestattung und für Magie zum Schutze der Toten. Sobald sich nun über das weitere Schicksal der Toten bestimmtere Vorstellungen entwickeln, insbesondere die Vorstellung einer beim Tode sich abtrennenden und unsichtbar fortlebenden Seele, die den personifizierten Geistern gleichgestellt wird, nimmt der Totenkult allmählich das Gepräge des Seelenkults an. In dieser Form hat er sich auch in den Kulturreligionen erhalten und behauptet. Magische Sakramente, Weihen und Gebete um Schutz und Gnade für die Seele im jenseitigen Leben sind hier die religiösen Umrahmungen,

in die der althergebrachte Totenkult seinen Auslauf nimmt. Indes bildet der Totenkult noch nicht den Abschluß dieser Gattung kultischer Handlungen. Aus ihm hervorgegangen als seine geradlinige Fortsetzung und neben ihn getreten ist noch ein Ahnenkult, wie er im ostasiatischen Kulturkreise einen bevorzugten und streng ritualen Ausbau gefunden hat. Sein Motiv gipfelt darin, daß von den Ahnen fortgesetzter Familienschutz und Nachkommenschutz erwartet, ihr Zorn gefürchtet wird. In den Familien werden deren Ahnen als Familienheilige verehrt, darüber hinaus werden hervorragende Ahnen, besonders die großen Herrscher, als Götter anerkannt und genießen dann als Volksgötter öffentlichen Kultus. Wenn ihre Nachkommen auf Herrscherthronen als Göttersöhne gelten, so gewinnt dies hierdurch seine logische Berechtigung.

Im Unterschiede zu den geschichtlichen Jenseitsreligionen, die das irdische Leben gering schätzen, deshalb vorzugsweise den Jenseitskultus betreiben und dem Eintritt in das Leben sowie dem Austritt aus dem Leben auch im religiösen Kultus die wesentlichere Bedeutung beilegen, haften die primitiven Kultgebräuche mehr am Leben selbst. Religiösem Kultus großen Styls verfallen bei den primitiven Völkern und ebenso in den alten Kulturreligionen die eindrucksvollen Naturerscheinungen, zumal solche, die auf die Lebensverhältnisse der Menschen, auf die nahrungspendende Vegetation, auf die Vermehrung der Jagd- und Zuchttiere von hervorstechendem Einfluß sind. So schließen sich an die Zeit des Säens und des Erntens schon bei den primitiven Völkern große Kultfeste an, zunächst mit dem Ziele, durch magische Kulthandlungen, wie wunschvolles Ausstreuen von Früchten, Samen, Knochen u. dergl., gesteigerte Fruchtbarkeit zu gewinnen. Auch hier vollzieht sich später die typische Umwandlung der Magie zum Opfer unter gleichbleibender Form der Handlung. Alledem gibt die öffentliche Beteiligung des gesamten Volksstammes, die rituelle Verallgemeinerung des Kults und die priesterliche Kultordnung den größtmöglichen Nachdruck, und orgiastische Tänze oder Spiele verstärken ihn. An deren Stelle tritt weiter die kultartige Umrahmung der Arbeit selbst, also des Ackerbaus, der Viehzucht und der Jagd, die mit religiösen Zeremonien begonnen, begleitet, beendigt werden.

Sonne und Regen, ihre magische Beeinflussung, dämonische Bezwingung und kultische Umwerbung gewinnen im Volksleben festen Fuß. Allmählich vereinheitlichen sich die regellosen Kulte zu dem geschlosseneren Kultus der Jahreszeiten und ihres Wechsels, der mit allgemeinen Volksfeiern begangen und begleitet wird. Schließlich vollzieht sich in den Kulturreligionen die Umwandlung der Naturkulte in Himmelskulte, die in der Sonnenwende ihren Gipfelpunkt erreichen. Die astrale Mythenbildung beginnt, setzt die Sonnenwende und die Jahreszeiten in Beziehung zum Götterleben und Götterschicksal und endet im Kultus jener Gottheiten, deren Geschick und Wirken in solchen Naturvorgängen zum Ausdruck kommt. In diesen Kulten wird dem Sonnengott, den Göttern des Lichts und der Finsternis, der Mutter Erde als Göttin der Fruchtbarkeit bevorzugte Verherrlichung zuteil, am eindrucksvollsten aber — in ideeller Anlehnung an das winterliche Ersterben und demnächstige Wiedererwachen der irdischen Vegetation — dem sterbenden und wiederauferstehenden Gott, in dessen Kultus die eigenen Auferstehungshoffnungen des Menschen ihre religiöse Anregung und Belebung gefunden haben.

Gegenstände eines ausgesprochenen Kultus sind im Uebrigen nahezu alle Naturobjekte geworden, wenn auch nicht von solcher in die Religion eingreifender Bedeutung. Bei den primitiven Völkern, deren Blick nur in die unmittelbare Umgebung reicht ohne zusammenfassendes und verallgemeinerndes Denken, sind es Steine, Bäume, Tiere, die dem Kultus verfallen, wenn vorher die Magie sich ihrer bemächtigt hatte. Verständlich wird dieser Kultus nur, wenn man bedenkt, daß der primitive Mensch zwischen sich und den Gegenständen seiner Umgebung keinerlei Wesensunterschiede macht. Steine sind ihm ebenso von geisterhaften Kräften besessen wie Bäume und Tiere; Bäume und Tiere sind ihm seinesgleichen, empfinden und handeln wie er selbst und stehen zu ihm in Wesensverwandtschaft. Darauf ja gründet sich der bei den Primitiven weit verbreitete Totemismus, der enge und geheiligte Beziehungen sozialer Gemeinschaften zu solchen, vermeintlich ihnen besonders nahe stehenden Gattungen von Naturobjekten pflegt. Ebenso erklärt sich daraus der in einzelnen Kulturreligionen (besonders bei den Aegyptern und

Babyloniern) vorherrschende Tierkultus in seinen verschiedenen Formen; teils liegt ihm der Nutzen nährender und schützender Tiere zugrunde oder die Einleitung der fruchtspendenden Jahreszeit durch die eintreffenden Zugvögel, teils der Seelenwanderungsglaube oder der Glaube an zeitweilige Verkörperung von Ahnen und von Göttern in bestimmten Tiergestalten; kräftige, nützliche, gefährliche und unheimliche Tiere werden von den Tierkulten besonders bevorzugt. In ähnlichem Sinne ziehen gewisse Orte, Haine, Berge, Wässer den Kultus auf sich, wenn sie der Aufmerksamkeit, der Furcht, der Nutzung verfallen. Erde, Himmel und Gestirne werden erst dem erweiterten Kulturblick zugänglich und kultgerecht, wie das Weltall dem Gesichtskreise des voll entwickelten Kulturmenschen. Besondere Erwähnung verdienen aus diesem Kultbereich das Wasser und das Feuer, beide wie bereits erwähnt als magische Mittel der Reinigung und als Kultgegenstände der Reinheit. Die Reinheit zieht ihre große Betonung aus dem primitiven Tabuglauben, der die Behaftung des Menschen mit fremdartigen Kräften als unheilvoll ansieht, mögen es verderbliche oder heilige Kräfte sein. Zum Schutze vor solcher dämonischen Unreinheit und zur entsühnenden Reinigung dienen Wasser und Feuer in magisch rituellen Formen, in Form von schützenden Besprengungen, von reinigender Waschung und Badung, in Form von Sprüngen über Feuerglut, in Form von Leichenwaschungen und Wasser- oder Feuerbestattung, in Form von Verbrennung der Opfergaben und von Weihrauch.

Wie bei der Entwickelung der ungeregelten Magie zum geordneten Kultus, so vollzieht sich auch innerhalb des Kultus eine weitere Entwickelung, die von den zerstreuten Kultformen zu ihrem Zusammenschluß unter einheitlichen Gesichtspunkten führt. Zugleich damit nehmen die Kultformen auch einen geläuterten Inhalt an und erzeugen aus diesem heraus neue Sprosse von höherem religiösem Wert. Wie bereits angedeutet, wendet sich der Kultus mehr und mehr von der Natur, dem alltäglichen Menschenleben und dem Geistertreiben ab zu Ideen von vollkommeneren und mächtigeren Geistern, von Göttern, die der näheren Umgebung des Menschen entrückt und über sie hinaus gehoben werden. Sie werden nicht mehr in Natur und Leben ein-

gereiht, sondern als Herrscher über Natur und Leben gedacht. Der Kultus verkehrt mit ihnen nicht mehr wie zwischen Gleich und Gleich, sondern erhebt und verherrlicht sie zu überlegenen Wesen, denen ein höherer, feierlicherer und unterwürfiger Kultus gebührt, dessen reale Formen vergeistigt werden und auf höchster Warte ins Symbolische auswachsen unter Abstreifung der zunächst übernommenen Sinnfälligkeit.

Auf diesem Wege der Entwickelung begegnen wir zunächst einem fortschreitenden Zurücktreten der Magie in dem Inhalt des Kultus, der Hilfe, Schutz und Gunst mehr und mehr als freiwillige Spende seiner Götter sucht, die Opfer ihres magischen Inhalts entkleidet und sie als Darbietungen ansieht und sich dem Bittgebet und der Verehrung zuwendet. Heilige Orte werden im Einzelkult und im Wallfahrtskult aufgesucht, um in unmittelbare Nähe des Gottes zu kommen, den man dort vorzugsweise anwesend glaubt und in den Wallfahrten durch die große Menge der ihn Verehrenden und zu ihm Betenden für sich zu gewinnen hofft. Gleichzeitig vollzieht sich hier auch der einschneidende Uebergang von der Magie zur Mystik und deren Gipfelpunkt, der unmittelbaren Vereinigung des Menschen mit der Gottheit, zu der die Kenntnis der göttlichen Mysterien den Weg eröffnet. So bilden sich Mysterienkulte schon bei den Aegyptern, Babyloniern, Persern und erreichen in der hellenistischen Periode ihren Höhepunkt. Absonderung von der unkundigen Masse in geheimer Stille zwecks der erstrebten Vereinigung mit der Gottheit in religiöser Versenkung bilden ihr Kennzeichen. Auf diese Weise sind sie ein historisches Mittelglied zwischen den heiligen Orten der älteren Zeit und den örtlich ungebundenen Kirchen der späteren Zeit, bei denen nur noch der Kultus selber den Ort heiligt und weiht. Hand in Hand mit dieser Wandlung stellt sich die religiöse Weltflucht ein, die durch asketische Zurückziehung in die Wüste, in Waldeinsamkeit, in Klöster dem Versenkungsbedürfnis Rechnung trägt. Daneben treten die religiösen Orden des Buddhismus und des Christentums als Kultgemeinschaften, die sich nach Ordensregeln, Riten und Zielen allgemeine oder Sonderaufgaben religiösen Inhalts stellen, soziale und staatliche Anerkennung fordern und soziale Machtbefugnisse zu

erlangen wissen, um dem religiösen Kultus auch im öffentlichen Volksleben und im Staatswesen die Vormacht zu sichern. Vollendete Erfolge dieser Art zeigt die chinesische Staatsreligion und der tibetanische Lamaismus, während das katholische Christentum vergeblich um den gleichen Erfolg gekämpft hat. Aber auch die Kehrseite dieser hochgetriebenen Entwickelung ist nicht ausgeblieben; es ist die zwietrachtsvolle Sektenbildung, die ihren Stützpunkt im religiösen Kultus, seinen Formen, seinem Inhalt und vor allem seiner dogmatischen Auslegung hat.

Ein wesentliches und inhaltsreiches Gebiet des Kultus ist die religiöse Kunst. Deren primitive Keime habe ich bereits erwähnt. Es waren die Vorstellungen, daß der Geist oder Gott, dem der Kultus gilt, diesen entgegennehmen müsse, daß er die Opfer finden, die Gebete hören, die Verehrung sehen müsse, damit diese wirksam werden können. Dazu gehört seine Gegenwart. Deshalb werden für den Kultus Orte aufgesucht, an denen diese Gegenwart erwartet werden kann, seine Lieblingsaufenthalte, die aus seinem Wirken erschlossen werden können, besonders Wälder, Berge, Wässer, Grotten. Solche Orte werden ihm ein für allemal geweiht und gelten demgemäß als heilig. Aber die Erwartung genügte noch nicht. Um den Gott zum Besuch der heiligen Orte einzuladen, ihn an sie zu ketten und womöglich dort seinen Wohnsitz nehmen zu lassen, werden sie einladend ausgestattet, seiner Macht und Größe würdig, werden sie seinen Neigungen angepaßt, werden sie kunstvoll geschmückt, mit seinen Bildern und bevorzugten Gegenständen seines Wirkungsbereichs geziert. Hierzu tritt noch die verehrungsvolle Darstellung und Ausübung von Lebensbetätigungen und Handlungen, die ihm wohlgefällig sind und seine Wirkungsweise verherrlichen sollen. Das sind die primitiven Keime der religiösen Kunst, die den ganzen Inhalt ihrer weiteren Entwickelung bereits vorgezeichnet enthalten. Die heiligen Orte erhalten Opfersteine, Altäre und Kapellen zum Anruf und zum Wohnsitz für örtliche Schutzgeister und mächtige Dämonen, denen Tribut gezollt werden muß in Opfer und Gebet. Mit der Erweiterung der Vorstellungen zu Göttern von größerem Umfang des Wirkungs- und Machtbereichs erweitern sich auch die ihnen geweihten Wohnsitze

zu hochgelegenen und hochragenden Terassen- und Turmbauten sowie zu umfangreicheren Tempeln; bei mächtigen Völkern mit gleichfalls mächtigen Götterfürsten wachsen sie sich aus bis zu den bewunderten Kolossalbauten des orientalischen Altertums und bis zu den gotischen Domen des Christentums, die in Anlage, Wölbung und Türmen gemäß der hier herrschenden Gottesidee in den Himmel weisen. Heilige Steine, Götterbilder und andere Kultgegenstände wandern in die Tempel und Kirchen, behalten indes auch hier noch auf lange Zeiten hinaus den magischen und fetischistischen Charakter bei, insbesondere die Götterbilder, die als bevorzugter Göttersitz angesehen werden, in welchem die zuständigen Götter sich jedenfalls vorübergehend während der ihnen gewidmeten Kulthandlungen aufhalten, vielfach auf feierlichen Anruf diesen Sitz einnehmend. So werden Götterbilder auch ihrerseits Ausgangspunkte von Kapellen- und Tempelbauten, bleiben deren heiligster Teil und erhalten einen wachsenden Vorbau und Umbau in der Form von Vorhallen und Vorhöfen, die der Versammlung und dem Opferkult dienen. Auch hier bemächtigt sich veredelnd die religiöse Kunst des Fetisch- und Bilderdienstes, verwischt seine abergläubischen Verirrungen und setzt an deren Stelle Bildwerke und Tempelschmuck, die einer würdigeren Gottesidee entsprechen und diese anschaulich fördern sollen unter Erweckung religiöser Gefühle in erhebender und erzieherischer Wirkung. Schließlich treten im Tempelkult an die Stelle von roheren Formen der Magie, von Maskentanz und Phalluskult, von Feuerdienst, Opferfesten, Tempelschlaf, Wahrsagerei usw. verfeinerte und vergeistigte Kulthandlungen, wie magisch-sakramentale Verrichtungen und Weihen, Musik, Dichtung und Gesang als gefühlserweckende Verehrungsmittel bis hinauf zu den religiösen Dramen der späteren Zeit, ferner öffentliches Gebet und erhebende Predigt. Die Predigt als erhebende und belehrende Kulthandlung ist in der chinesisch-buddhistischen Mahayanareligion und im Christentum zu einer hervorragenden Entwickelung gelangt; als Hilfsmittel für die Ausbreitung der religiösen Lehre ist sie auch im ursprünglichen Buddhismus der Inder und in den hellenistisch-römischen Mysterienkulten hoch bewertet und gepflegt worden. Die Religionen späterer Kulturzeiten haben außerdem ihre Heiligen

Schriften in den Kultus eingeführt; deren Sammlung und Heiligung fällt mit bemerkenswerter Gleichmäßigkeit in die Zeit, wo der Ausbau der Religion zu einem einheitlichen, in sich geschlossenen Ritualsystem (wie bei den Chinesen und Persern) oder Glaubenssystem (wie vorzugsweise bei den Christen) sich vollzog. Ueberall werden mit den Heiligen Schriften auch Persönlichkeiten in Verbindung gebracht, die, auf der Höhe religiöser Stromwellen stehend, die Gesamtströmung schöpferisch beeinflußt oder führend und regelnd ihr die Wege gewiesen haben; auch sie werden geheiligt und im Kultus verehrt als Religionsstifter, die von Gott gesandt oder berufen und mit göttlichem Geiste oder göttlicher Erleuchtung erfüllt waren.

Schließlich ist ein wesentlicher Teil des Kultus seine Organisation, deren besondere Bedeutung in seinem systematischen Ausbau und seiner ungeschmälerten Erhaltung und Ueberlieferung an die Nachwelt gelegen ist. Diese Organisation vollzieht sich im Rahmen des Priestertums, dessen Vorläufer bei den primitiven Völkern die Zauberer sind. Als Techniker im Gebiete der Magie bilden sie einen besonderen Berufsstand mit besonderer Vorbildung, die darin gipfelt, daß sie die magischen Fähigkeiten gewinnen hilft, um die geisterhaften Kräfte bis hinauf zu den Dämonen beherrschen zu können. Dazu bedarf es nicht nur der Kenntnis, sondern auch des eigenen Besitzes solcher magischen und dämonischen Kräfte. Mit der Entwickelung von Göttervorstellungen tritt in den Vordergrund der Magie das Opfer und der Opferkult mit seinen geordneten Riten, die den Neigungen und Anforderungen der verschiedenen Götter unterschiedlich entsprechen müssen und deshalb gleichfalls besondere Kenntnisse und besondere Fähigkeiten zum Verkehr mit den Göttern erfordern. Damit erhebt sich der Priesterstand in fester Organisation über die nicht organisierten Zauberer hinaus, die meist noch neben ihm im niederen Volksleben bestehen bleiben als bloße Techniker gegenüber der höheren und staatlich privilegierten Sachverständigentätigkeit der Priester. Mit dem Zurücktreten des Opferkults in der späteren religiösen Entwickelung tritt wiederum eine Aenderung im Priesterstande ein, er wird zum reinen Gottesgelehrten, dem zwar in erster Reihe

noch der Kultus und die Verkehrsvermittelung zwischen Mensch und Gott anvertraut bleibt, daneben aber die Erkenntnis des göttlichen Wesens und Willens, seine Verkündigung und seine Vertretung obliegt. Hierin zeigt sich ein unverkennbares Ueberlebsel der alten magischen Wahrsagekunst, die gleichfalls den Weg über das (offenbarende) Opfer genommen und in dem Glauben an (mythische und mystische) Offenbarungen göttlichen Ursprungs sich verewigt hat. Auch jetzt noch wie in uralten Zeiten fristet neben der priesterlichen Autorität eine niedrigere Wahrsagekunst im Verein mit magischen Besprechungen und spiritistischen Geisterbeschwörungen ein volkstümliches Dasein. Ebenso sind die kirchlichen Priesterweihen ein offenkundiges Ueberlebsel des primitiven Kultus der Magie; schon die Zaubertechniker der Naturvölker bedürfen zur Anerkennung ihrer magischen Kräfte und Fähigkeiten nach entsprechender Vorbildung einer feierlichen Weihe als Hüter und Ueberlieferer der Magie, als Wächter der heiligen Steine, Geräte und Tempelschätze, als Ordner und Wahrer der kultischen Riten und Zeremonien; die Kulturreligionen haben diese Weihen beibehalten und ausgebaut, und noch die heutigen Religionen messen ihren Priesterweihen die magische Verleihung göttlicher Kräfte und Rechte an die Geweihten bei, womit die Wahrung der göttlichen Offenbarungen und der religiösen Heiligtümer verbunden ist. Am zähesten weist überall der Kultus auf seine primitiven Keime zurück.

* * *

Vielfach habe ich bereits auf Anschauungen und Vorstellungen eingehen müssen, die der primitiven Ethik, den Heilswerten und dem Kultus zugrunde liegen. Ihre grundsätzliche Erörterung darf aber deren eigenen inneren Zusammenhang nicht außer Acht lassen und erfordert des psychologischen Verständnisses wegen eine geschlossene Betrachtungsweise. Jene Auffassungen und Vorstellungen naivsten Inhalts werden meist unter dem Begriff des Glaubens zusammengefaßt. Diese Art des Glaubens bedeutet aber nichts als kindliche und urwüchsige Vorstellungen von dem Umgebungsgeschehen und hat nichts zu tun mit dem, was die hoch entwickelten Religionen in dem

Begriff eines überzeugungsvollen, den ganzen menschlichen Geist durchdringenden Glaubens verstehen. Trotz dieser Unterscheidung gehören die beiden Begriffe aber doch zusammen, insofern die naiven Vorstellungen jenem höheren Glauben zugrunde liegen, ihn aus sich heraus haben hervorgehen lassen und unter der zähen Macht der Tradition auch heute noch in ihm als seine Voraussetzungen enthalten sind. Noch mehr allerdings ist dagegen Verwahrung einzulegen, jenen primitiven Anschauungen und Vorstellungen einen religiösen Charakter beizumessen. Im Gegenteil, sie widersprechen durchaus dem Begriff der Religion. Von unserem heutigen Gesichtspunkte aus sind es nichts als Einbildungen und Deutungen zumeist von illusorischem und halluzinatorischem Ursprung. Von Wert ist nur ihre vergleichend psychologische Untersuchung, die einerseits eine außerordentliche Uebereinstimmung solcher primitiven Vorstellungen bei den Völkern der verschiedensten Erdteile ergibt und andererseits einen Einblick in die Entwickelungsweise des Vorstellungslebens gewährt, um erkennen zu lassen, wie spätere, im wahren Sinne religiöse Vorstellungen und Ideen aus natürlichen und allgemein verbreiteten Urbildern herausgewachsen sind und wie Tradition und traditionelle Bindung des Vorstellungslebens den späteren religiösen Glaubenssystemen vorgearbeitet hat. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, kommt solchen primitiven Vorstellungen der Wert von Keimen des religiösen Glaubens zu.

Auf diesem Gebiet indes, wenn wir seinen Inhalt auch nur sichten wollen, begeben wir uns in ein mooriges Gelände, in dem man mehr und mehr versinkt, wenn man nicht die festen Stellen aufsucht und auf ihnen stehen bleibt, um von hier aus kritische Umschau zu halten. Solche festen Stellen sind vor allem das wirkliche Leben des primitiven Menschen, sein Handeln und die objektiven Erzeugnisse seiner Vorstellungen. An ihnen habe ich bei der voraufgegangenen Darstellung der Ethik, der Heilswerte und des Kultus strenge festgehalten und für ihre psychologische Deutung mich an die natürlichen Verhältnisse und Vorgänge des Lebens geklammert, von denen aus man überall den primitiven Menschen am einfachsten und lautersten versteht, ohne eigene Vorurteile in ihn hineinzudeuten,

ohne ihn durch eine bereits verfärbte Brille anzuschauen. Außerdem ergibt umfassender Vergleich der einschlägigen Verhältnisse bei den mannigfachen Naturvölkern und den untersten Lagen der Kulturreligionen einen oft überraschend klaren und ergänzenden Einblick in die primitiven Motive des religiösen Denkens. Allerdings bedarf es dabei der ausdrücklichen Feststellung, daß eine solche vorurteilsfreie Betrachtung uns erst seit den allerjüngsten Jahren und Jahrzehnten zugänglich geworden ist. Sie beruht einerseits auf der vertieften ethnologischen Erforschung der heute lebenden Naturvölker, die erst in jüngster Zeit mit Mühe und Bewußtsein aus einer noch im Vorurteil befangenen Auslegung sich zu objektiver Betrachtung des natürlichen Völkerlebens emporgearbeitet hat, und sie beruht andererseits auf dem mächtigen und erfolgreichen Anschwellen der Ausgrabungsarbeiten auf dem Boden der alten Kulturländer, deren Verwertung erst möglich war nach mühevollen Vorarbeiten zur Entzifferung der vorgefundenen Inschriften und sonstigen literarischen Denkmäler. Die Umwälzung in unseren Anschauungen, die dadurch bedingt worden ist, hat auch jetzt noch erst ihre Vorstufen erreicht, aber dennoch Stützen und beweiskräftige Handhaben in ungeahnter Reichhaltigkeit geliefert, die imstande sind, an die Stelle traditioneller Mythen geschichtliche Tatsachen zu setzen und aus diesen einen wahrheitsgetreuen Einblick in die religiöse Entwickelung der Völker und der Menschheit zu gewinnen.

Es mutet noch als mittelalterliche Unfreiheit des Denkens an, wenn die neue Disziplin der Völkerpsychologie für sozialen Brauch und Kultus die Grundlagen und die Beweggründe überall in zusammenhängenden Systemen des Vorstellungslebens, so z. B. des Tabu-, Totem-, Götterglaubens sucht und aus ihnen erklären will. Das bedeutet nichts anderes als natürliche Perlen nachträglich auf künstliche Schnüre ziehen. Gewiß haben auch die primitiven Lebensbräuche ihre intellektuellen Motive, aber diese sind durchaus unentwickelt und unbestimmt, zusammenhanglos, kaum dunkelbewußt, sind nichts als einfachste Ideenassoziationen ohne einheitlichen Zusammenschluß; einheitlich ist nur der geistige Mutterboden, aus dem sie triebhaft hervorsprossen. Das gilt auch noch für die volkstümlichen Kultur-

religionen. Ein einheitliches, spekulativ durchdachtes und logisch übereinstimmendes Glaubensgebäude haben überhaupt nur zwei religiöse Richtungen und auch diese erst auf hoher Kulturstufe hervorgebracht, der rational gerichtete Brahmanismus und das dogmatisch gerichtete Christentum. Im Uebrigen herrscht mehr oder weniger zügellose Phantasie, die mit logischem Denken nichts gemein hat. Und nun gar erst bei den primitiven Völkern! deren ganzes Dichten und Trachten wird ausschließlich von der Magie beherrscht, die auch in den höchststehenden Religionen immer noch den einflußreichsten Anziehungspunkt bildet. Fragen wir aber selbst hier nach ihrer Begründung, so stehen wir vor dem Tohuwabohu des Geisteslebens. Die Gründe liegen in der Magie selbst, in dem Glauben an ihre Wirkung, in dem Gefühlswert des Wunderbaren. Wie die Erde vom Atlas getragen wird, so die Magie von dem Glauben an die Magie und das Wunder vom Wunderglauben. Aber selbst dieser Kausalnexus noch versinkt im Leeren; was bleibt, ist lediglich der Brauch und der Kultus im Gewande der Gewohnheit, der Nachahmung, dem Gefallen am Wechsel. Immer neue Blüten erstehen aus demselben Stamm, der umsponnen, umtanzt und umworben wird. Das ist der Sinn und der Inhalt von Sitte, Magie und Kultus bei den primitiven Völkern. Sie sind der irrationale Ausdruck des sprudelnden Lebens und tragen Lust und Freude, Wunsch und Hoffnung, Furcht und Leiden mit allen ihren Auswüchsen in gemeinsamem Schoß. Logische und überlogische Erklärungen sind meistens erst nachträglich in jene Lebensäußerungen hineingetragen.

Gewiß wird hierdurch mit der herrschenden Richtung gebrochen, gewiß liegt in diesem Bruch eine starke Ernüchterung der herrschenden religiösen Vorurteile und der Darstellungen früherer ethnologischer Forscher, aber die Forschungen haben in jüngster Zeit bereits durchweg diese Richtung eingeschlagen und die Subjektivität der älteren Darstellungen des religiösen Vorstellungslebens als unhaltbar anerkannt. Insbesondere ist von einem elementaren Triebe zur Religion, von einer ursprünglichen Anlage des Menschengeistes zu Gottesahnungen u. dergl. auch nicht das Mindeste im wirklichen Leben zu entdecken, sondern dieses führt auf gänzlich andere Vorstellungsele-

mente zurück. Versuche, sich durch Fragen und Gespräche in die Denkweise der primitiven Völker zu vertiefen, müssen fehlschlagen, mindestens sind sie immer gefährlich, weil bestimmte, scharf umschriebene Vorstellungen bei ihnen nur auf sinnlichem Gebiet zu finden und sie höheren Allgemeinbegriffen noch garnicht zugänglich sind. Werden sie um solche und mit ihrer Hilfe gefragt, so können die Antworten nur ein Wiederspiel der Begriffe des Fragenden sein. Und nun die Sprachverständigung als solche, die ja für tiefere Fragen gar keinen entscheidenden Maßstab gibt, weil der primitive Begriffsinhalt und Begriffsumfang und dementsprechend die Worte durchaus nicht übereinstimmen mit unserer heutigen Gedankenbildung. Unsere heutige Geisteserziehung und Geisteslage würde das primitive Denken etwa sinnlich-materiell, verschwommen und dehnbar, wechselnd und unzuverlässig zu nennen geneigt sein, aber mit Unrecht; denn es ist nichts weiter als unentwickelt, als unberührt von Vorstellungen und Begriffen der höheren Kultur.

In diesen Erwägungen kann ich auch bei der Erörterung der primitiven Keime religiöser Glaubensvorstellungen nur dem dargelegten Grundsatz folgen, überall im engsten Anschluß an die objektiven Tatsachen deren ungezwungene Deutung zu suchen, so wie sie sich bei geringstem Denkaufwande mit natürlicher Notwendigkeit aus jenen Tatsachen selber ergibt. Eine kritische Prüfung der jetzt bereits zahllosen Schilderungen über Glaubensmeinungen der primitiven Völker und ihre gegenseitige Vergleichung läßt in der Tat die Unsicherheit dieses Materials nicht verkennen und spricht mit gewuchtiger Stimme für die Richtigkeit und Notwendigkeit der vorstehend betonten Zurückhaltung. Zudem fordert auch die Tatsache, daß vielfach auf Verkehrs- und Handelswegen einzelne Glaubensmotive aus Kulturreligionen in die Naturvölker eindringen, zu solcher Zurückhaltung auf.

Die Religion führt mit ihren entwickelungsgeschichtlichen Keimen auf die ursprünglichsten Zustände des menschlichen Denkens zurück. Das primitive Denken ist rein anthropomorphistisch gerichtet und kann nicht anders sein. Denn es will begreifen. Begreifen aber kann es nur, wenn es dabei an ihm bekannte Vorgänge in gleich-

artiger Deutung anknüpfen kann. Was dem primitiven Menschen unmittelbar bekannt ist, das ist sein eigenes Denken, Fühlen und Handeln. Von ihm aus schließt er ohne weiteres auch auf alles fremde Geschehen und deutet es nach Maßgabe seines eigenen Tuns und Treibens. Dieser Anthropomorphismus hat die Entstehung der Religionen eingeleitet, ihre gesamte Entwickelung durchzogen und in der Entwickelung eine durch und durch anthropomorphistische Auffassung des Weltwesens und Weltgetriebes, zugleich auch eine naiv anthropozentrische Lebensauffassung erzeugt: ich bin da und alles andere ist für mich da oder gegen mich gerichtet; was also bezweckt ein Geschehen in Bezug auf mich? In solcher anthropomorphistischen und anthropozentrischen Auffassungsweise sind die Religionen ja auch der heutigen Zeit noch ganz und gar befangen. Das müssen wir für diese Betrachtungen zugrunde legen, um den Ursprungscharakter der Religion begreifen und die weitere Entwickelung in ihrem einheitlichen Gefüge erfassen zu können.

Die Auffassung des primitiven Menschen sieht in dem herabfallenden Stein demgemäß nicht eine Folge der ihm unbekannten Massenanziehung, sondern für ihn springt der Stein herab oder wird herabgeworfen; in ihm sitzt wie bei dem springenden Menschen eine bewegende Kraft, ein bewegender Wille oder er wird durch eine fremde Kraft, einen fremden Willen in Bewegung gesetzt. In dieser Anschauung liegt die ganze primitive Naturauffassung begründet. Zwischen Kraft und Wille wird nicht unterschieden; es ist die unbestimmte Vorstellung etwa einer geisterhaften Kraft, die selbstständig, ablösbar und übertragbar ist, einer dämonischen Kraft, die bald mehr als Kraft, bald mehr als Dämon schillert und im letzteren Falle die grenzenlose Dämonenfurcht bedingt, diesen das ganze Leben durchdringenden Wahn der Naturvölker. Auf ihm beruht die gesamte Magie, die dadurch geradezu zum Lebenselement der Kinderzeit der Völker wird. Einen Sonderausdruck findet er in dem polynesischen Tabu, das einen Zustand bedeutet, in welchem Personen oder Sachen mit einer außergewöhnlichen, ihnen nicht zustehenden, für sie selbst und andere gefährlichen Kraft behaftet sind; sind sie ihrem Wesen nach zuständige Träger einer solchen Kraft, so gelten sie als unnahbar;

in Beziehung auf das Tabu gehen die Begriffe heilig, fremdartig, unrein ineinander über. Eine solche Kraft kann sich auf beliebigen Wegen magischen Getriebes übertragen und bedingt dann strenge Maßnahmen, um die Behaftung wieder zu tilgen. Sitten und Vorschriften dringen darauf, die Ständetrennung stützt sich darauf und macht sich dies nutzbar, Zauberer und Priester ziehen aus dem Tabu ihre Vorrechte. Bekannt geworden ist der Tabuglaube zuerst bei den Völkern der australischen Inselwelt, auch in Indien und Amerika ist er vorzufinden, bildet aber ein unausgesprochenes Gemeingut aller Naturvölker, das auch in den Kulturvölkern und ihren Religionen noch überall durchschimmert. Es liegt hier offenbar eine ganz allgemeine Erscheinung des primitiven Denkens vor, wenn sie auch nicht überall einen bestimmten Ausdruck gefunden hat. Offenbar führen die religiösen Reinheitsvorschriften, die Reinigungsriten und der Kultus des Wassers wie des Feuers auf derartige Vorstellungen zurück, und die Unverletzbarkeit des Eigentums wird durch sie gestützt und zum Inhalt religiöser Vorschriften gemacht. Ebenso wie fremdes Eigentum steht auch die Scheu vor stammesfremden Personen und vor fremdartigen Dingen, die Scheu vor Toten und Kranken sowie viele merkwürdige Bräuche und Vorschriften für das Geschlechtsleben mit jenen Vorstellungen in Beziehung.

In dasselbe Gebiet primitiver Vorstellungen wie der Tabuglaube gehört der Totemismus, der uns bei den Indianern zuerst bekannt geworden, aber gleichfalls auf allen außereuropäischen Erdteilen weit verbreitet ist. Seine Bedeutung wird heute sehr überschätzt und übertrieben, denn schon seine Heimstätte auf fast allen Erdteilen beweist, daß ihm nur ganz unbestimmte Vorstellungen von niederstem Denkgehalt zugrunde liegen können, die aus den primitiven Lebensverhältnissen entspringen, aber weit davon entfernt sind, einen gleichartigen und näher bestimmbaren Inhalt zu haben. Er bedeutet nichts weiter als den Glauben an eine gewisse Zusammengehörigkeit von Gruppen eines Stammes mit andern lebenden Wesen oder auch leblosen Gegenständen der nächsten Umgebung, je nachdem diese in irgend welcher Hinsicht bevorzugt werden. Das können Tiere sein, die mit den betreffenden Stämmen in örtlicher Lebensgemeinschaft

stehen, vielfach z. B. Jagdtiere, seltener Pflanzen, Steine u. dergl. Immer aber ist es nicht ein Einzelwesen, dem der Totenkultus gilt, sondern die ganze Gattung oder Klasse, zu der es gehört. Jene totemistische Zusammengehörigkeit wird bedingt durch gemeinsames Leben auf demselben Mutterboden, durch den Nutzen der Totemobjekte für das menschliche Leben, durch den lebhaften Eindruck, den sie auf den Menschen machen, durch hervorstechende Eigentümlichkeiten vor andern Wesen und Gegenständen. Die Totemgruppen glauben sich mit ihnen verbunden oder verwandt, benennen sich nach ihnen, tragen Teile und Zeichen von ihnen an sich, betrachten und verehren sie als heilig und treiben mit ihnen einen magischen Kultus. Das ist der ganze Inhalt jenes Totemismus, und es ist in keiner Weise berechtigt, hieraus weitergehende Schlüsse zu ziehen, nach tieferen Ideen zu suchen oder solche in die Totemgemeinschaften hineinzutragen. Vereinzelt allerdings scheinen sich Vorstellungen zu finden, wie z. B. bei den Navahos in Neu-Mexiko, daß die dortigen Menschen aufsteigend insektenartige, vogelartige und säugetierartige Vorstufen durchgemacht haben. Mehr aber berechtigt uns die allgemeine und tiefgreifende Herrschaft der Magie unter den Naturvölkern dazu, mit ihr auch den Totemismus in Beziehung zu setzen und nicht den Totemkult als Folge jener Vorstellungen, sondern jene Vorstellungen als einfache Folge der mit dem Totem getriebenen Magie anzusehen. Dann führt das auf dieselbe Grundlage wie der Tabuglaube zurück, auf den primitiven Glauben an besondere Kräfte, die dem Totemgegenstande anhaften und deren Gunst oder Miterwerb durch die Magie des Totemkultus erzielt wird. Die Tatsachen stehen hiermit durchaus in Uebereinstimmung und werden dadurch auch vollkommen durchsichtig. Auf die religiöse Entwickelung scheint übrigens der Totemismus wenig Einfluß ausgeübt zu haben. Seine Bedeutung ist vielmehr eine rein soziale, insofern er die soziale Gliederung des Stammes in festere Formen faßte und insofern die Mitglieder einer Totemgemeinschaft zu einander in enger Verbindung blieben; auch skrupulöse Satzungen über Zulässigkeit von Eheverbindungen, über Eigentum, über Einteilung von Ständen und Rangabstufungen stützen sich auf die totemistische Stammesgliederung, die

hierbei sich mit den Tabuvorstellungen zusammenschließt. Allerdings sind die sozialen Ordnungen von jeher als heilig angesehen und als solche den entstehenden Religionen einverleibt worden; es dürfte deshalb nicht unberechtigt sein, in den totemistischen Grundsätzen der engen Zusammengehörigkeit der Totemgemeinschaft unter sich einen primitiven Vorläufer der in den Kulturreligionen so allgemein betonten Nächstenliebe zu sehen.

Mit alledem stehen wir noch immer bei einer Anschauungsweise, deren Inhalt ich als Kräfte, als geisterhafte oder dämonische Kräfte bezeichnet habe, als Kräfte von selbständigen Wesen, die unsichtbar, ablösbar und übertragbar sind. Was stellt sich nun der primitive Mensch darunter vor? Es kann bei kritischer Betrachtung des vorliegenden Quellenmaterials keinem Zweifel unterliegen, daß die Antwort auf jene Frage nur lauten kann: garnichts. Aber mehr noch: er fragt auch garnicht danach. Er kennt nur die Wirkungen, und diese allein sind ihm von Interesse. Uebrigens hat er damit völlig Recht; auch für uns modernen Naturforscher sind Kräfte nichts anderes als ein begrifflicher Ausdruck für die Art und Größe von Wirkungen. Bloße Worte wie Kräfte, Geister, Dämonen dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen. Nur von den Wirkungen glaubt der primitive Mensch sich betroffen oder bedroht und sucht durch Magie ihnen zu entgehen. Das allein sind die Tatsachen, an die wir uns zu halten haben. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß er sich die Wirkungen als Folgen der Ablösung und Uebertragung eines substanziellen Etwas von dauerhaftem Dasein vorstellt; da aber dieses Etwas unsichtbar, unhörbar, unfühlbar ist, so kann er sich auch keine sinnliche Vorstellung davon machen und macht sie sich nicht. Wohl aber fragt er nach dem Ausgangspunkt der Wirkungen, und der ist ihm aus praktischen Gründen ebenso wichtig wie die Wirkung selbst. Ich komme damit auf das bereits gebrauchte Beispiel des herabfallenden Steins zurück, der im primitiven Denken ein herabspringender oder ein herabgeworfener Stein ist. Sobald nämlich der primitive Mensch in seinem Denken über die bloße Wirkung hinausgeht und nach dem Wieso und Warum fragt, gerät er in das anthropomorphistische Fahrwasser, in dem das eigene Handeln das Vorbild ist

für die Auffassung auch alles andern Geschehens. Der Stein also muß aus eigenem Willen gesprungen oder durch anderen Willen geworfen sein. Ebenso alle andern Gegenstände, die sich bewegen, seien es irdische Gegenstände oder Gestirne oder gegenstandslose Naturerscheinungen. Wenn ich bis hierher selber von Kräften gesprochen habe, so war dies nur ein sprachliches Hilfsmittel für die Darstellung jener Vorstufe, auf der nur an die Wirkungen und noch nicht über sie hinaus gedacht wird, auf der also das Denken noch nicht bis zur Willensvorstellung vorgeschritten ist.

Ist das primitive Denken aber bereits soweit gelangt, daß es auch in allem nicht menschlichen Geschehen einen Willen sieht, so wird ihm dieser Wille gewissermaßen zum Dämon. Denn der abstrakte Begriff des Willens füllt seinen Vorstellungsbedarf nicht aus. Bei dem Beispiel des Steins zwar ist ihm der springende Stein oder der ihn abwerfende Gegenstand Träger des Willens, aber beim Blitz und dem Donner fehlt ihm das wollende und handelnde Etwas, deshalb wird es hinzugedacht in der Form eines beliebigen, zunächst gänzlich unbestimmten Phantasiegebildes, das vielleicht als „großer Geist“ bezeichnet wird. Solche „Geister“ wittert der primitive Mensch dann überall in seiner Umgebung als Urheber aller ihm rätselhaften Erscheinungen. Aber auch hier darf keine Worttäuschung sich einschleichen. Diese Geister haben nichts zu tun mit unserem Geistesbegriff, sie sind nichts als gänzlich unbestimmte und unsichtbare Urheber von Wirkungen. Da sie unsichtbar sind, macht sich der primitive Mensch auch kein sinnliches Bild von ihnen, am allerwenigsten ein menschenartiges, das ihm nicht im mindesten imponieren würde. Von solchen unvorstellbaren, unsteten, meist unheilvollen und schadenstiftenden Dämonen oder Geistern glaubt er sich umgeben, glaubt er alle ihm Verwunderung einflößenden Gegenstände besessen, glaubt er seinen Fetisch erfüllt, glaubt er sich selbst angegriffen und geschädigt; wie er selber so können auch sie wahrnehmen, denken und wollen; in ihn selber wie in andere Gegenstände können sie hineinfahren und sie auch wieder verlassen. Sie sind nicht mehr bloß ein substanzielles, sondern ein personifiziertes Etwas. In dieser Art von Personifikation liegt der Fortschritt des

Denkens von der bloßen Wirkungsvorstellung zur Geistervorstellung, und innerhalb dieses Vorstellungsbereichs bewegen sich alle Einzelvorstellungen, die der primitive Mensch sich von dem Naturgeschehen, von den Lebenserscheinungen, von der Magie macht. Darüber kommt er zunächst auch nicht hinaus. Unsere bisher meist anders lautenden Auffassungen der primitiven Geistervorstellungen bedürfen durchaus dieser kritischen Einschränkung auf den Tatsachenbestand.

Ueber jene Stufe scheint erst der Ackerbau mit den magischen Vegetationskulten hinausgeführt zu haben. Hier tritt eine bedeutungsvolle Wendung ein, die Wendung des Vorstellungslebens auf den Kultus gutgesinnter und segenstiftender Geister, die den Fruchtertrag, die Vermehrung der Zucht- und Jagdtiere, den Fischreichtum beherrschen und dem Menschen überlegen sind. Es ist die Wendung von den Geistern zu Göttern, die aus den Geistern als eine höhere Kaste heraustreten. Damit gelangen wir in das Entwickelungsstadium der Naturgötter und ihres Kultus, in den Beginn der religiösen Entwickelung und in die Vorstufen eines religiösen Glaubens. Alle bisher gekennzeichneten Vorstellungen und Auffassungen sind nichts weniger als religiöser Glaube, sie sind lediglich kindliche Deutungen und abergläubische Phantasien über die Vorgänge in der näheren menschlichen Umgebung, die nichts zu tun haben mit einem religiösen Heraustreten aus der engsten Sphäre des Menschenlebens. Auch für dieses Stadium darf noch nicht eine wesentlich höhere Göttervorstellung behauptet werden. Zwar schreitet das Denken jetzt auch zur Versinnlichung der Göttergestalten, zu einer bestimmteren Form der Veranschaulichung fort, aber selbst noch in den Kulturreligionen und besonders ihren unteren Lagen sind die Göttergestalten meist Ausgeburten einer wilden Phantasie, die nur in der Uebertreibung niedriger Naturinhalte die Größe ihrer Götter sieht, in der Uebertreibung von körperlichem Umfang, von Zahl und Größe der Gliedmaßen, von Stärke, Kraft und Leistung. Wahre Ungeheuer kommen hier zum Vorschein, vornehmlich gefährlichen oder nutzbringenden Tieren entlehnt. Der bereits unter primitiven Völkern nachweisbare, in den Kulturvölkern überhand nehmende und bis zur Selbstaufopferung begeisternde Phalluskult ist ein anderes abfälliges Beispiel

für solche Ausschreitungen der unkultivierten Phantasie. Erst die soziale Ordnung des menschlichen Lebens und ihre Uebertragung auf die Götterwelt, die Ausstattung der Götter mit ethischen Eigenschaften sowie der Häuptlings-, Heroen- und Ahnenkult führen zu Göttern von menschlichem Typus mit Schönheit und Edelmut. Aber mit der Zeit dreht das Bild sich um. Nachdem die Götter zum Abbild des Menschen und seiner sozialen Ordnung geworden sind, wird mit der zunehmenden Erhöhung und Erhabenheit der Gottesidee der Mensch eine Schöpfung Gottes nach dessen Bilde. So wird der grundlegende Anthropomorphismus zum abschließenden Theomorphismus, die menschliche Spekulation zur göttlichen Offenbarung und die humane Ethik nach ihrer Uebertragung auf die Götter zum offenbarten Gebot.

In unmittelbarer Parallelbeziehung zu den Entwickelungsstadien des Kräfte-, Geister- und Götterglaubens entwickelt sich ein Seelenglaube. Ursprünglich dem primitiven Menschen vollkommen fremd, ist er ein sekundäres Glaubensgebilde, das den Vorstellungen der erstgenannten Entwickelungsreihe von Schritt zu Schritt nachhinkt, von ihnen abhängig bleibt und mit ihnen sich umbildet. Den ersten Anstoß zur denkenden Beschäftigung mit den Toten gibt der primitive Tabuglaube. Mit dem Tode gilt das Dasein zwar als beendigt, aber dem das ganze primitive Denken so unheimlich durchdringenden Glauben an magische Kräfte, mit denen allerlei eindrucksvolle Gegenstände der Umgebung den Menschen bedrohen, verfallen auch die Toten. Sie gelten dem primitiven Menschen zunächst als unrein, als tabu und erwecken seine Scheu. Ihnen haften bedrohliche Kräfte an, die durch den Tod bedingt sind, sich von ihm ablösen, auf Lebende übergehen können und diesen dann gefährlich werden. Diese Kräfte gilt es zu bannen und unschädlich zu machen. Gebannt werden sie wie üblich durch die Magie, unschädlich gemacht durch Entfernung der Toten und irgend eine sicher schützende Form von Bestattung. Es streiten sich aber auch andere Vorstellungen um den Vorrang, vor allem der Glaube, daß die Toten in einem andern Reiche fortleben und dort ihr bisheriges Leben einfach fortsetzen. Hierauf beruhen die Bräuche, ihnen Nahrungsmittel, Waffen und

sonstige Gebrauchsgegenstände bei der Bestattung mitzugeben. Sobald die personifizierenden Geistervorstellungen sich entwickelt haben, also die Vorstellungen von selbständigen, nicht mehr an materiellen Gegenständen haftenden Geistern, kommt ihnen der Traum zu Hilfe, der den Toten sprechend und handelnd wiedererscheinen läßt, meist zum furchterregenden Schrecken der Ueberlebenden. Das ist der Ursprung der Seelenidee. In diesen Vorstellungskreis gehören zunächst die Bräuche, die das Entweichen der Seele verhindern wollen. Indes tritt auch hier eine gegensätzliche Vorstellung auf, nämlich das Bestreben, die Seele zum Verlassen des bisherigen Wohnsitzes und zum Abwandern in das Totenreich zu bestimmen; dieses Abwandern ihnen zu erleichtern, dienen besondere Oeffnungen am Sarge oder am Dach des Sterbehauses, Wandergaben und Begleiter. Für alle hier angedeuteten[1]) Bräuche finden sich Beläge übrigens nicht bloß bei den heutigen Naturvölkern, sondern auch in den Gräberfunden vorgeschichtlicher Urzeiten von der jüngeren Steinzeit an, während die Gräberfunde der älteren Steinzeit noch nichts davon aufweisen. Wir haben also hierin einen sehr bestimmten Fingerzeig für die Zeit, in der sich solcherlei Vorstellungen zuerst entwickelt haben mögen. Jene alten Bräuche zeigen auch, wie der primitive Totenkult sich allmählich umgewandelt hat zum Seelenkult, der dann in den Kulturreligionen den systematischen Ausbau des Seelenglaubens mächtig anregt. Der Ahnenkult tritt ihm in gleichem Sinne zur Seite, und schließlich vollendet der aufsteigende Götterglaube auch den weiteren Ausbau des Seelenglaubens. Schon bei den Naturvölkern übrigens mehrt sich die Zahl der angenommenen Seelen, um in späten Kulturzeiten doch wieder zur Einheitsseele zurückzuführen. Niemals aber stehen begonnene Vorstellungsreihen still, sie müssen aus innerem Drang ihre Entwickelung vollenden. So tritt auch hier die Seele mehr und mehr in den Mittelpunkt des religiösen Denkens, aus der Fürsorge für ihre Abwanderung ins Totenreich erhebt sich die Sorge um ihr weiteres Schicksal, erheben sich Seelsorge, Seelenfürbitten und Seelen-

1) Vergl. zu alledem die näheren Ausführungen über Totenmagie und Totenkult auf Seite 63 dieses Werkes.

messen, erhebt sich die Vorsorge für das zukünftige Geschick der eigenen Seele, ihre religiöse Vorbereitung für das Jenseitsleben, das sich nun eng und immer enger mit dem Gottesglauben verwebt. Die Vorstellungen über das Jenseitsleben wuchern. Sie entwickeln sich sinnlicher oder geistiger, je nach der Kulturhöhe der Religionen, vorzugsweise aber im Sinne eines Fortlebens, in dem Vergeltung für Verdienst und Schuld den Angelpunkt bildet. Was hier grundsätzlich zu zeigen und zu beleuchten war, ist das, daß auch der Gedanke an ein Fortleben nach dem Tode, die spätere Auferstehungsidee, schon in den primitiven Keimen der Religion ganz bestimmte Formen angenommen und diese unerschütterlich festgehalten hat bei allem Wandel der Zeiten, der Völker und der Religionen.

b) Die geschichtlichen Religionssysteme.

Die dargelegten primitiven Keime sind die Grundlagen, aus denen wir nun allmählich die Urformen der Kulturreligionen herauswachsen sehen. Zwar sind jene Grundlagen zumeist dem Leben der heute noch vorhandenen Naturvölker entnommen und zunächst nur in logischem Sinne als Vorstufen einer wirklichen Religion zu betrachten. Aber wir gehen aus den eingehend (Seite 40) dargelegten Gründen nicht fehl, wenn wir in diesem Falle die logische Folge vom Einfachen zum Zusammengesetzten, Geordneten und Inhaltsreicheren auch als geschichtlichen Entwickelungsgang ansehen. Im übrigen ist für die nachfolgende Darstellung derselbe Vorbehalt zu machen wie für die voraufgegangene, daß es sich nicht um eine vollständige Aufzählung des gesamten Inhalts der vorgefundenen ethnologischen und geschichtlichen Denkmäler religiösen Denkens handeln kann, sondern nur um die Beschränkung auf das, was die Entwickelung heller beleuchtet, was die Fäden und die inneren Zusammenhänge jener Entwickelung nachweisen und durchsichtig machen läßt. Dabei ist hervorzuheben, daß wir erst hier bei dem Wendepunkt angelangt sind, der uns berechtigt, den vollwertigen Begriff der Religion zu gebrauchen im Unterschiede zu bloßen Keimen einer solchen. Religion beginnt erst da, wo ihre Keime sich zusammenschließen und den einheitlichen Stamm mit seinen Verzweigungen aus sich

herauswachsen lassen, wo bestimmte Auffassungen der äußeren Umgebung in ihren wechselnden Erscheinungen mit der eigenen ethischen Lebensbetätigung und ihrer Festigung in Kultformen sich zusammenschließen, zueinander in gegenseitigen Einfluß treten und aufeinander bezogen werden, um die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Leben anzubahnen, zu vertiefen und abzuschließen.

An diesem Wendepunkt stoßen wir auf ein Religionssystem, das sich geradezu als Uebergangsform bezeichnen läßt und durchweg noch an den primitiven Keimschalen haftet. Das ist der japanische Shintoismus, der in seiner ältesten Form bis zur Mitte des 6. nachchristlichen Jahrhunderts in Japan herrschend war, dann vom Buddhismus überwuchert wurde, um von 1700 an, mit chinesischen und buddhistischen Elementen gemischt, wieder aufzuleben und 1868 in wiederhergestellter reiner Form zur Staatsreligion erklärt zu werden. Vorherrschende Entwickelung hat in ihm, zumal unter chinesischem Einfluß, der Ahnenkult erfahren, der zusammen mit der Scheu vor jeder Art von sündiger Unreinheit fast den einzigen ethischen Inhalt bildet. Naturgötter als höhere Rangklasse von Naturgeistern in endloser Zahl und Mannigfaltigkeit bis herab zu niedersten Haus- und Gegenstandsgottheiten, zumteil nach familiärem Vorbilde geordnet, bilden mit dem Ahnenkult und dem Reinheitskult ein nur äußerlich zusammengefügtes Ganze, in welchem Opfer und Orakel eine wesentliche Rolle spielen. Ahnen, Herrscher und andere hervorragende Menschen, sogar Gebrauchsgegenstände, alles und jedes kann willkürlich vergöttlicht werden, insofern ihm besondere Kräfte beigemessen und auf Grund dessen ihm irgend eine Art göttlicher Herkunft oder eine Stammesgemeinschaft mit den Göttern zugesprochen wird. Deutlich zeigen sich hierin noch die Spuren des primitiven Tabuglaubens, des Fetischismus und der Totembräuche. Einen weiteren entscheidenden Einblick in die religiöse Denkweise und die Entwickelung der Göttervorstellungen, in ihren Ursprung aus menschlich-sozialen Lebensformen gewährt uns der Shintoismus dadurch, daß er seinen Göttern fortdauernd höhere Hofränge und Beförderungen zu solchen angedeihen läßt. Hierin erweisen sich mit aufklärender Beweiskraft die Götter als bloße Gebilde einer das

menschliche Gebiet übersteigenden Sozialphantasie, die auch in dem allgemeinen Verhältnis der Götter zu den Menschen nur artgleiche Rangunterschiede sieht. Das ist bedeutungsvoll für das Verständnis der Göttervorstellungen dieser religiösen Entwickelungsphase auf ihren unteren Stufen.

Alles dies findet sich noch schärfer ausgeprägt und vervollkommnet in der chinesischen Staatsreligion. Hervorgegangen gleichfalls aus dem primitiven, den Naturerscheinungen entnommenen Geisterglauben und dem Ahnenkult, verehrt sie den Himmel, als dessen Sohn der Kaiser gilt, die Erde, dann die kaiserlichen Ahnen, Gestirn- und andere Naturgötter in der hier angegebenen Rangordnung. Die Götter werden als Seelen von derselben Beschaffenheit wie die menschlichen gedacht, die sich in ihre Bilder, Tafeln und sonstige Gegenstände, ihnen Kräfte und Macht verleihend, hineinbegeben und daraus entfernen können. Als Ergebnis der Befruchtung zwischen Himmel und Erde ist der Mensch zusammengesetzt aus der ätherischen Seele und materieller Substanz, die sich beim Tode wieder trennen. Einen wesentlichen Inhalt der Staatsreligion bildet der streng geregelte Opferkult. Der Vollzug der staatlichen Opferzeremonien liegt den Mandarinen mit dem Kaiser an der Spitze neben ihren sonstigen Staatsfunktionen ob. Einen eigenen Priesterstand kennt die Staatsreligion nicht; wohl aber gibt es priesterartige Beschwörer, Wahrsager, Leiter von Hausopfern, religiöse Festordner. In dieser Weise sind unter der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) als ein Teil der politischen Staatsverfassung auch die traditionellen Vorstellungen, Riten und Gebräuche, die der Religion zugehören, geordnet, systematisiert und gesetzlich festgelegt worden und zwar kennzeichnenderweise in der Form von Vorschriften über das Benehmen im Verkehr mit anderen Menschen, mit den Verstorbenen und mit den Göttern. Der Ursprung oder wenigstens die Abfassung der religiösen Schriften, die im wesentlichen fast nur eine trockene, zeremonielle, auf Lohn und Segen abzielende Ethik enthalten, wird mit dem Namen des Konfuzius (551—479 v. Chr.) und seinen nächsten Schülern verknüpft. Der Abschluß Chinas gegen alle fremden Elemente, seine starre Anklammerung an die Tradition

und die Bindung der Religion an die Staatsverfassung haben diese Staatsreligion frühzeitig in ihren Kinderschuhen erstarren lassen. Nichtsdestoweniger hat der auf Laotse (etwa 50 Jahre vor Konfuzius) zurückgeführte, aber staatlich nicht voll anerkannte Taoismus die Staatsreligion mit einer lebensvolleren Ethik fruchtbar durchwirkt. Tao ist der Weg, der Lauf der Welt, der Kreislauf des Weltgeschehens, wie es sich offenbart in der Bewegung des Himmels, dem Lauf der Jahreszeiten, der Gewässer und der Winde, dem Wechsel von Feuchtigkeit und Hitze, dem Donner und allen anderen Naturerscheinungen. Als Ursprung aller Dinge erlangt der Tao zugleich eine logosartige Bedeutung. So wird die Taolehre zu einem naturphilosophischen System, das die Abhängigkeit des Menschen von der Natur betont und hierauf eine Ethik aufbaut, dergemäß der Mensch sein Leben mit der Natur in Uebereinstimmung zu bringen und als Haupttugenden die Menschenliebe, die pflichtmäßige Rechtschaffenheit, die Zeremonien mit den Riten und erkenntnismäßiges Wissen zu pflegen hat. Wie der Tao selbst immer ohne Regung und ohne Anstrengung ist und trotzdem alles erzeugt, so soll entsprechend diesem Wirken der Natur auch der Mensch unter Bekämpfung der Leidenschaften still und gleichmäßig und schweigsam sein. Das Bedeutsamste an dieser Lehre ist, daß die Ethik zu dem Wesen des Menschen und zu der allgemeinen Weltanschauung in engste Beziehung gesetzt wird, und diese Bedeutung erhöht sich noch durch den Grundsatz, daß der Mensch ein von Natur aus reines Wesen und sein Charakter gleichfalls sündenrein sei, da doch die Natur durch den Himmel in den Menschen gelegt ist. Wir sehen hier eine hochstrebende Ethik, die den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt wie das Christentum, indem sie sich auf die Natur des Menschen stützt und mit dem Weltlauf in vollster Harmonie bleibt, eine Ethik, die völlig unabhängig dasteht von dem ritualen Glaubenssystem. Da sie trotzdem auch in die konfuzianische Ethik eingedrungen ist und in den kanonischen Schriften der Staatsreligion entscheidend zur Geltung kommt, so bildet sie in ihrer durchaus gesunden Natürlichkeit und Vernunftmäßigkeit den Kern und den Lebenswert der chinesischen Religion und hat bis zum heutigen Tage auf den Charakter und das Leben

des Volkes den wirkungsvollsten Einfluß geübt. Die rationalen Grundzüge dieser Ethik haben in der buddhistischen und der stoischen Ethik annähernd ihresgleichen gefunden, wie artgleiche Pflanzen aus der überall gleichen Natur entspringen, mögen auch die Erdteile und die Umgebung, in der sie aufwachsen, verschieden sein. Die chinesische Religion als Ganzes hat zwar weit über Chinas Grenzen hinaus sich ausgebreitet, so auf die Mandschurei, Korea, Japan, auf Hinterindien und Turkestan, sie hat auch auf den Shintoismus der Japaner einen bedeutenden Einfluß erlangt, im übrigen aber bei der abgeschlossenen Lebenshaltung Chinas in die religiöse Gesamtbewegung der Weltkultur kaum eingegriffen. Andererseits ist in China auch der Buddhismus eingedrungen und hat sich weitgehend der konfuzianischen Staatsreligion anzupassen und einzuordnen vermocht, ist aber nichtsdestoweniger staatlich verketzert und verfolgt worden.

Religiös erschüttert und durchdrungen hat den ganzen ostasiatischen Kulturkreis das arische Denken, das in Iranien und in Indien eine gemeinsame geschichtliche Wurzel gehabt und von hier aus sich nach Osten wie nach Westen mit nachhaltigem Erfolg entfaltet hat. Auch hier sind primitive Vorstellungen von Seelen und Geistern, Fetischismus und magische Künste der trübe Untergrund gewesen, aus welchem geläuterte Anschauungen allmählich aufgetaucht sind, geläutert zunächst durch Ansätze höherer Göttervorstellungen, durch beginnende Loslösung der Götter von der Natur und ihre Ausstattung mit Macht und menschlich-sittlichen Eigenschaften; in dem trüben Untergrunde leben aber noch schadenstiftende Geistergötter, Zauberriten, vertragsmäßige Verwendung von Opfer und Gebet, im Ganzen ein ungeordnetes, verwirrtes Chaos von unterreligiösen Anschauungen. So tritt uns der Volksglaube in den Veden entgegen, dem ältesten Denkmal der indischen Religionsentwickelung, dessen Zeitperiode wohl an das Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends zu verlegen ist. Schon in den Veden mischt sich mit den geschilderten Vorstellungen Uebertreibung, theologische Grübelei und dichterische Phantasie und als deren Ausfluß Gedanken über das Weltall, über Schuld und Sühne, über ein Fortleben nach dem Tode, über Himmel

und Hölle. Dann aber (nach der Wende jenes Jahrtausends) treten der alten Volksreligion unbefriedigte Zweifel zersetzend gegenüber, Weltschmerz und Erlösungsbedürfnis nehmen überhand, die Lehre von der Seelenwanderung tritt auf und steigert das Erlösungsbedürfnis bis zur Weltflucht und zur Askese. Andererseits aber führt diese Wandlung zu starker Verinnerlichung des religiösen Denkens und im Verein damit zu tiefgreifenden Spekulationen über das innerste Wesen der Welt, deren Ergebnis mit logischer Notwendigkeit die Zusammenfassung des Alls zu einem einheitlichen Ganzen war. Und die in ihm sich verkörpernde Einheit war nicht ein persönlicher Gott. An den sinnlich personifizierten Geistern und Göttern der alten Volksreligion hatte ja der arische Geist der Inder Ueberdruß gefunden, er besaß die Befähigung zu unsinnlichem Denken und gewann jene Einheit in Form einer allmächtigen, aber unpersönlichen Kraft, die alles aus sich heraus erzeugte, die in allem wirksam war und blieb und alles Vergängliche wieder in sich aufnahm. Das ist die hohe Idee des Brahman[1]), des ewigen, sinnlich nicht mehr faßbaren All-Einen, das in jedem Bestandteile der Welt enthalten ist, das auch dem menschlichen Ich als Atman innewohnt, als dessen eigentliches Selbst, als wirkender Urgrund seines Wesens. In dem unpersönlichen und überpersönlichen, auch übergöttlichen Brahman, in dem alle sinnliche Vielheit verschwindet, ist auch der Gegensatz von Ich und Du, von

1) Anmerkung. In den alten Texten laufen verschiedenartige Auffassungen des Brahman durcheinander: als bloßer Allgemeinbegriff — „Des Wortes Wahrheit ist das Brahman“ (Rigveda) —, als Allgemeinbegriff für alles Werden und Geschehen, liegt das Brahman jenseits von Sein und Nichtsein und bleibt für alles vorstellende Denken unfaßbar; als wirkendes Weltprinzip — „durch das Brahman werden Himmel und Erde zusammengehalten“ — entspricht es dem unsinnlichen Begriff der Kraft, der einheitlichen Weltkraft; als Urwesen von substantieller Wirklichkeit ist sein Hauch die Welt, gleicht es dem gelösten Salz, das alles durchdringt, ist es als unwandelbare Einheit zugleich auch die wandelbare Vielheit des Alls. Erst in späteren Zeiten verwirrt sich die ursprüngliche Idee, wird die Einheit des Brahman der Vielheit der Welt gegenübergestellt, wird das Brahman zur Gottheit und zum Gott; hier liegen die logischen Wurzeln der Seelenwanderungsidee mit dem Ziele der Rückkehr des weltbefreiten, wieder wesensrein gewordenen Selbsts in das ewige Eine. Brahmanisches und buddhistisches Denken hängen hier wie auch sonst eng mit einander zusammen.

Subjekt und Objekt, von Geist und Stoff aufgehoben zu einer unauflöslichen Einheit, der gegenüber die flüchtigen Erscheinungen von Welt und Leben völlig zurücktreten, in der sich wieder aufzulösen auch für den Menschen das Ziel alles Sehnens wird. Aber der Eingang in dieses Brahman war für den Menschen erst möglich, wenn er in seinem eigenen Wesen reif dazu geworden war, wenn er sich bis zur Wesensgleichheit geläutert hatte, wenn er die vielheitliche, ewig wechselnde Welt innergeistig überwunden hatte. Ohne dies blieb er ans Leben gefesselt und mußte als Träger des unvergänglichen Atman auch nach dem Tode in irgendwelchen Lebensformen sich wieder verkörpern und zwar mit gesetzmäßiger Notwendigkeit in Lebensformen — hier erscheint einer der größten Gedanken der menschlichen Geisteskultur[1]) — in Lebensformen, die seinem innergeistigen Seelenzustande entsprachen wie er ihn im bisherigen Leben gewonnen und betätigt, sei es daß er sich herabgewürdigt oder höher entwickelt hatte. Das ist der Kern der Idee der Seelenwanderung, die nun zum Zentralpunkt des menschlichen Lebens wurde. Die Mittel zur höheren Entwickelung nach dem Brahman hin waren gedankliche Vertiefung in dessen Wesen und Abkehr von den Nichtigkeiten des Lebens. Das führte zu pantheistischer Mystik, zum Streben nach mystischer Ekstase, zu Askese und Kasteiungen.

Aus diesen mächtigen geistigen Gährungen, die sich zunächst in den religionsphilosophischen Systemen des Vedanta, des Sankhya und der Jainas niederschlugen, in ihnen sich zersplitterten und wandelten, ging schließlich der indische Buddhismus hervor. Sein geschichtlich klarer Schöpfer war der hochgelehrte Siddharta (Gautama), der 557—477 v. Chr. gelebt hat und als Stifter des Buddhismus meist nur der Buddha (der Erwachte, der Erkennende) genannt wird. Seine wesentliche Leistung bestand darin, die geistigen Gährungen seiner Zeit und deren verschiedenartige Ausstrahlungen in sich aufgenommen, einheitlich und systematisch verarbeitet und von ihrer mysterienhaften Ausschließlichkeit befreit zu haben. Nicht ein eng begrenzter Kreis

1) Anmerkung. Auf diesen selben Gedanken hat später Dante seine göttliche Komödie aufgebaut und ihn in vollendeter Weise durchgeführt.

von Wissern, sondern Jeder sollte durch Buddha's Lehre zur Seligkeit gelangen können. So wurde aus dem gelehrten Denker der vorbildliche und begeisternde Verkünder, der popularisierende Apostel seiner Lehre. Und in dieser unbeschränkten Popularisierung gewann sie ihre religionsbildende Macht. Mit solchen Zielen vertrug sich nicht die zerklüftete und religiös unfruchtbare Spekulation der herrschenden Brahmanenkaste, er verwarf sie gänzlich, verwarf insonderheit die vedischen Religionsurkunden mitsamt dem aus ihnen hervorgegangenen Opferkult, verwarf die Kastenvorrechte der brahmanischen Priester und verkündete lediglich eine einfache, reine und klare Ethik, die er in Zwiegesprächen, Gleichnissen und Predigten lehrte. Mit dieser Ethik erstrebt er den Ausweg aus den Unbilden und Leiden des Lebens, aus seinem ruhelosen Treiben, aus der Not der Seelenwanderung und der in ihr liegenden Buße für Schuld und Fehle der durchlebten Daseinsformen. Diese Ethik gründet sich auf die Erkenntnis, daß an alledem die Verstrickung in die Lebenssucht mit ihren Begierden und ihrem Haften am Vergänglichen die Schuld trägt und daß nur durch deren Ueberwindung die Erlösung von der Last des Lebens, von seiner Vergänglichkeit und von seinem immer neuen Werden zu erreichen und die Einkehr zur unveränderlichen Ruhe, zu dem ewig gleichen Sein oder Nichtsein des Nirvana[1]) zu erwerben sei. Wie das Brahman der vorbuddhistischen Spekulation, so ist auch dieses Nirvana sinnlich nicht mehr faßbar, es steht im Gegensatz zu dem sinnlichen Werden, zu dem mit den Sinnen wahrnehmbaren Geschehen, zu dem Gebiet der Kausalität, wo Ursachen und

1) Anmerkung. Die buddhistische Nirvanaidee stimmt nicht zu den pantheistischen Brahmaspekulationen, sondern knüpft an die Gedankengänge der Sankhyalehre an. Nichtsdestoweniger laufen im späteren Buddhismus beide Vorstellungen unentschieden durcheinander.

Die Sankhyalehre ist — im Gegensatz zu der monistischen und idealistischen Brahmaspekulation — streng dualistisch, realistisch und rational und nimmt ihren Ausgangspunkt von der empirischen Beobachtung. Die Materie einerseits und andererseits eine Vielheit individueller Seelen sind ihre Grundgedanken. Daraus erklärt sich die Andersartigkeit der individualistischen Nirvanaidee gegenüber der pantheistischen Brahmanidee. Der Buddha selbst hat nachweislich im Banne der älteren Entwickelungsstufen der Sankhyalehre gestanden.

Wirkungen sich in wirrem Gewebe verketten, wo auch das menschliche Leben unzähligen fremden Bedingungen unterworfen und von ihnen abhängig ist, wo es alle diese Bedingungen erdulden und unter ihnen leiden muß in unaufhörlichem Wechsel, in Geburt, in Alter, Krankheit, Tod. Die ersehnte Befreiung vom Mechanismus der kausalen Verstrickung und damit von Wechsel und Vergänglichkeit, von Leiden und von Gier, ja von dem leidigen Leben selbst, sie muß errungen werden aus eigener Kraft, nicht durch Opfer, nicht durch Gebet, nicht durch göttliche Mitwirkung oder durch Hilfe eines kundigen Priestertums, was alles der Buddhismus grundsätzlich und folgerichtig verwirft. Jene eigene Kraft soll — hier schöpft der Buddha aus der sich damals bereits vorbereitenden, echt mystischen Yogalehre — durch anhaltende geistige Sammlung und Versenkung ekstatischer Art gewonnen und gestählt werden, und den Inhalt solcher Versenkung soll die erkenntnisvolle Einsicht in das nichtige Wesen der Dinge, des Lebens, des Begehrens bilden. Die Erkenntnis also ist es, die den Willen frei macht, die ihn Begierden und Leidenschaften überwinden läßt, die ihn loslöst vom kausalen Mechanismus des Lebens und der Welt, die das innere Selbst des Menschen reif macht für den Uebertritt in das Nirvana. In der Abhängigkeit des Lebens vom starren, erbarmungslosen Kausalmechanismus, in dem ohnmächtigen Erleiden der Außenwelt und der Lebensschicksale liegt das buddhistische Leiden begründet, das nur durch Loslösung vom Leben überwunden werden kann.

So steht im Mittelpunkt des Buddhismus einerseits die Lehre vom Leiden und die vom Leiden befreiende Erkenntnis und andererseits als praktisches Hilfsmittel zur Befreiung die bis zum mystischen Erleben gesteigerte Versenkung des Denkens in den Inhalt jener Erkenntnis; durch solche immer erneute Versenkung wird zunächst die moralische Befreiung vom Leiden und schließlich die ewige Befreiung von aller Vergänglichkeit erreicht, die Einkehr zu dem, was allein „wahr und echt“ ist. Dieser ganze Gedankengang trägt jedenfalls einen sehr viel höheren Sinn als der Weltschmerz des landläufigen Pessimismus; nicht Pessimismus, sondern das Streben nach dem Höchsten der Idee liegt dem Erlösungsgedanken zugrunde, dem

nicht das handelnde Leben, sondern die Befreiung von seinen Klammern als Höchstes gilt. Trotz des vom Brahmanismus übernommenen Bekenntnisses zur sogenannten Seelenwanderung erkennt der Buddha eine substantielle Seele oder auch nur seelische Kraft nicht an, das Leben ist ihm lediglich eine Folge von Vorgängen, die auch beim Tode nicht erlöschen können, die vielmehr beim Uebergange des abgelebten Organismus nur eine andere, ihrem derzeitigen Wesen entsprechende Form und Wirkung annehmen in der Umbildung zu neuem Leben; das Leben selbst ist es, das sich immer von neuem erzeugt und nach dem Tode nur in neu gebildeten Formen erscheint. So kann im buddhistischen Sinne eigentlich nicht von Seelenwanderung, sondern nur von Wiedergeburt zum Leben gesprochen werden. Im Reiche der Welt und des Lebens gilt dem Buddhismus als höchste waltende Macht das unpersönliche Weltgesetz, jenseits dessen das dem Gesetz nicht mehr unterworfenene, ihm überlegene, von allem Wechsel und Werden freie Nirvana liegt. Erlöschen kann das Leben nur, wenn der Lebensdurst schon vorher ihm nicht mehr anhaftete, wenn der frei gewordene Wille und die frei gewordene Gesinnung sich von aller Verknüpfung mit dem Leben gelöst hatten, wenn nichts davon mehr an Lebensvorgänge sich anzuhaften bereit und geeignet war, wenn das „Selbst" dadurch frei und reif geworden war für den „großen Frieden" des Nirvana. Erlöst vom Leben — das ist die einzige und die volle Kennzeichnung des buddhistischen Nirvana, das im übrigen für die buddhistische Denkrichtung interesselos ist und über dessen Beschaffenheit weiter nachzugrübeln der Buddha selber als völlig wertlos verworfen hat. Im ursprünglichen Buddhismus hat das Nirvana daher nur negative Erläuterung gefunden als ein unveränderlicher und deshalb unvergänglicher Zustand ohne Lebenstrieb, ohne Willenshang, ohne Fragen und Antworten. Die Loslösung vom Leben im Nirvana gilt ihm wie „das Erwachen aus einem langen Traum".

Das sind die Grundgedanken des Buddhismus, eine reine Ethik, die nur auf Erkenntnis begründet ist und deshalb zur Erreichung ihres Zieles weder einer übermenschlichen Offenbarung noch auch irgend welcher andern Rechtfertigung oder Stützen, am allerwenigsten aber

der Zuflucht zu einer ausgleichenden Vergeltung in einem jenseitigen Leben bedarf — im schneidenden Unterschiede zu den Religionen des westlichen Kulturkreises. Buddha, trotz hoher eigener Gelehrsamkeit, lehrt grundsätzlich nichts über das Wesen der Welt, des Lebens, der Seele und will nichts darüber lehren, sondern alles dies nur kennzeichnen in bezug auf seinen Wert und Unwert für das Ziel und den Weg der Erlösung. Das war eine Reaktion gegen die zügellose brahmanische Spekulation, die er verwirft als „eine Wildheit der Meinungen, einen Kampf der Meinungen, eine Fessel der Meinungen, voll Leid, Verderblichkeit, Aufregung und Qual“. Es gibt deshalb im Buddhismus keine Offenbarung, kein Mysterium, keine Kulthandlungen, kein Priestertum, sondern nur eine gegenseitige Beichte, Aufklärung und Unterstützung. Die engere dem Erlösungsziele ganz hingegebene Gemeinde von Mönchen und Nonnen ist zu begehrungsloser Armut, Keuschheit und Gehorsam verpflichtet; den sich um sie scharenden Laien werden bestimmtere sittliche Normen und Gebote der Seelsorge gewidmet, vor allem die aus der erlösungsbedürftigen Grundstimmung hervorgehenden Vorschriften der Sympathie und des Mitleids mit allen lebenden Wesen, besonders mit allen Leidenden, selbst mit den Feinden, die Verurteilung allen Hasses und der Grundsatz allgemeiner Wohltätigkeit und unterschiedsloser Liebe. Buddha selbst ist nur eine durch tiefste Versenkung erleuchtete Erscheinung, vor der und nach der andere Buddhas als Wiederkehr der gleichen selbsterworbenen Erleuchtung erschienen sind und erscheinen werden.

Der Fortschritt, den der Buddhismus für die religiöse Entwickelung gezeitigt hat, ist groß genug, um als solcher besonders gewürdigt zu werden. Er hat eine Ethik hervorgebracht, die unabhängig von allem Beiwerk, lediglich empirisch auf Lebenserfahrung gestützt und lediglich vernunftmäßig aufgebaut, auf völlig eigenen Füßen steht, die aber nichtsdestoweniger sich durchaus als religiöse Ethik kennzeichnet, dadurch daß sie wertend, bestimmter gesagt entwertend, sich mit dem Leben auseinandersetzt, in den Wiedergeburten und dem Nirvana ein Vor- und Nachleben in ihren Bereich zieht und alles dies systematisch zu einander in Beziehung setzt. Aller-

dings, eine echte Lebensethik ist der Buddhismus nicht. Eine solche kann nur das Leben selber zum Ziele haben, seine Läuterung und seine geistige Erhöhung. Dem entspricht der Buddhismus wie alle Jenseitsreligionen nicht, weil sie den Schwerpunkt ins Jenseits verlegen und das Leben höchstens als Mittel zum Zweck bewerten. Zumal der Buddhismus, dem sein heißersehntes Nirvana nur die Befreiung vom Leben bedeutet, will schroff schon im Leben das Leben unterdrücken, das er mißachtet. Auch er ist selbstsüchtig, insofern er sich nur um die persönliche und allgemeine menschliche Erlösung sorgt, um die Tilgung des Lebensleids, in dem sich bei ihm der Sinn des Lebens erschöpft. Auch im Buddhismus sind die altruistischen Gebote der Menschenliebe, der Wohltätigkeit, des Mitleids nur äußerer Flitter gegenüber dem grundsätzlichen Ziel, das jene Gebote nicht notwendig in sich schließt. Aber zum ersten Male in der religiösen Entwickelung tritt hier eine Ethik machtvoll und beherrschend an die Spitze der Religion, räumt mit dem ethisch wertlosen Aberglauben und abergläubischen Kultus gründlich auf und beruft sich auf die menschliche Einsicht und die menschliche Willenskraft. Damit würde sie einen starken Hebel für die Entwickelung des menschlichen Lebens und seiner Geisteskultur haben abgeben können, wenn sie nicht das Leben selber verworfen hätte. Diese Verwerfung des Lebens und seine Entwertung ist eine Ueberspannung des Prinzips, wie solche als Ausdruck und Folge fanatischer Begeisterung allerdings fast in allen Religionen zutage tritt. Im wirklich gelebten Buddhismus ist aber die Realität des Lebens immer noch stark genug gewesen, um das Prinzip einzuschränken auf seinen vernunftgemäßen Kern, auf die Erlösung des geistigen Lebens von niederen Trieben und von der Selbstsucht des materiellen Lebens. Jedenfalls beweist der Siegeszug in der Ausbreitung des Buddhismus, daß er eine gewaltige Wirkung ausgelöst hat, die auch in der Gegenwart noch keineswegs erloschen ist.

Auch für den Buddhismus gilt der Satz, daß jede Religion nur richtig zu verstehen ist aus dem Untergrunde, aus dem sie herauswächst. Das Vor und das Nach gehören überall zusammen als einheitlicher Strom. Dieser Strom beginnt hier mit den Veden, in welche

die älteren Naturgötter noch hereinreichen, und verbreitet sich, diese verwischend, zum pantheistischen Brahmanismus. Fällt schon hier die unerhörte Selbständigkeit auf, mit der die brahmanische Spekulation sich völlig neue Wege bahnt, so noch mehr die Selbständigkeit des Buddhismus, der den gegensätzlichen Weg betritt, die Spekulation als solche verwirft und an ihre Stelle eine unverbrämte Ethik setzt auf rational empirischer Grundlage. Diese Selbständigkeit wird jedoch begreiflich, wenn man bedenkt, daß ihr weder eine starke Tradition religiöser Art entgegenstand noch ein traditionelles Wissen sie band. Daher die Freiheit der Spekulation und der reinen Vernunft, die gegen einander in die Schranken traten und in tiefgreifender Verinnerlichung ihrer religiös-philosophischen Urlehren sich auslebten.

Jeder Pantheismus ist aber seinem Wesen nach außerstande, aus sich heraus eine Ethik zu erzeugen; ihm steht Ethik nur unabhängig und selbständig zur Seite, in lockerer Verknüpfung, auf eigene Stützen aufgebaut. Dieser ethische Bau vollendet sich im Buddhismus, der deshalb die Brahmaspekulation gänzlich abstreifen und verwerfen konnte. Eine isolierte Ethik füllt aber das religiöse Bedürfnis nicht aus. Deshalb nahm der Buddhismus in seiner weiteren Entwickelung alsbald die alten volkstümlichen Nebenströme des Götterglaubens wieder auf und hat auch auf anderem nationalen Boden nur in solchen Mischformen sein religiöses Dasein behaupten können; überall bildete der Buddhismus nur das Fahrwasser, das die ursprünglichen Nationalreligionen durchzog und wesentliche Teile von ihnen mit sich schleppte, um vermöge ihrer in den Völkern festen Fuß zu fassen und mit ihnen verschmolzen in mannigfachen Abarten Bestand zu gewinnen. In dieser Weise stellt sich das einheitlich strömende Ganze der buddhistisch religiösen Weiterentwickelung dar. Entscheidend für die Möglichkeit und die Erfolge einer derartigen Weiterentwickelung war aber nicht bloß die völlige Unabhängigkeit der buddhistischen Ethik von jeder Tradition und von irgend einem Glaubenssystem, sondern ebenso auch ihre universale Humanität. Sie hauptsächlich hat dem Buddhismus die Wege zur Weltreligion eröffnet und ihm jene Fähigkeit zur unmittelbaren Verschmelzung

mit den verschiedensten Glaubenssystemen und eingewurzelten Riten der religiösen Volkstradition verliehen. Zum Nachteil seiner reinen Lehre hat er sich so die Wege gebahnt in das weite und verschiedenartige Völkergemisch, in das er mit außerordentlichem Erfolge eingedrungen ist und in dem er sich trotz schwerster Gegenkämpfe zähe behauptet hat. Nirgends hat er dabei die reine Form des alten Buddhismus wahren können.

Schon in seiner indischen Heimat vollzog sich dieser Prozeß, als die alten indischen Kleinstaaten zu dem großen Reich der Mauryadynastie zusammenflossen. Der Mauryakönig Asoka (um 200 v. Chr.) erhob ihn zur indischen Nationalreligion, die den Zusammenhang mit den Veden und dem Brahmanentum wiederherstellte und auch die alten persischen Götter des einstigen populären Vorstellungsgetriebes in ihren niedrigen und sinnlichen Gestalten, wenn auch zumteil umgewandelt und neugeformt, in sich aufnahm. Später wurde diese Entartung des indischen Buddhismus durch die mohammedanische Invasion in Indien noch beschleunigt. Immer weiter wurde der einstige arische Geist der Inder überwuchert von dem Unkraut der älteren Urbewohner des Landes in ihrem bunten Gemisch, und das Ergebnis dieses Prozesses war die sinnliche und weichmütige Hindurasse, deren zahllose religiöse Sekten mit ihren Festfeiern, Pilgerfahrten, mystischen Orgien, ihrem Tierkultus und Fetischdienst ein wechselvolles religiöses Treiben entfalten ohne einheitliche oder auch nur allgemeinere Charakteristik. In diesem trüben Mischmasch der Hindureligion ist das einstige philosophische und ethische Denken der arisch-indischen Blütezeit zwar keineswegs erloschen, vielmehr sprießt es immer wieder in hervorragenden Geistesprodukten hervor, aber in den breiten Volksmassen wird es von niedrigstem Aberglauben, von Fetischdienst und von ethischer Verschlammung völlig erdrückt.

Ueber die Grenzen Indiens hinaus ist der Buddhismus vorgedrungen zunächst nach China, vermutlich um die Wende der christlichen Zeitrechnung. In der chinesischen Staatsreligion zwar waren alle andern Religionen und Sektenbildungen streng verketzert. Trotzdem und trotz aller ihm bis zum heutigen Tage fast dauernd zuteil gewordenen Verfolgungen hat aber der Buddhismus in China doch

eine erhebliche Ausbreitung und eine gewisse Duldung erlangt. Die Form, in der er dort allgemeinere Aufnahme gefunden hat, ist die des indischen Mahayana, einer Abwandlung des alten Buddhismus, die zu jener Zeit im Norden Indiens volkstümlich war. Im Mahayana tritt aus den buddhistischen Grundlehren neben der Abwendung von der Welt, die stufenweise schon im Leben zur Seligkeit führt, die mitleidsvolle Menschenliebe tatkräftig in den Vordergrund. In ihr sind auf Grund der Seelenwanderung auch die Tiere eingeschlossen, deren Tötung und Mißhandlung verboten ist mit der Forderung einer streng vegetarischen Lebensweise. Zur Erreichung der Seligkeit soll den Menschen wie den Tieren tatkräftige Hilfe geleistet werden. Diese Grundsätze führten zu einer Hochflut des Klosterlebens, des hilfreichen Predigens, der unterstützenden Sündenbeichte und eines die Erlösung fördernden Totenkults. Gedankenvertiefung in die Seligkeit und Seligkeitswünsche für Andere werden als wirksam betont und deshalb viel geübt. Durch Seelenmessen wird dieser Totenkult dem Ahnenkult der konfuzianischen Staatsreligion angepaßt. Die staatliche Verketzerung des Buddhismus in China hat sich seit dem 5. nachchristlichen Jahrhundert gewalttätig gegen ihn gewandt und besonders gegen das Klosterleben gerichtet, so daß seit dem 8. Jahrhundert der chinesische Buddhismus in engere Grenzen zurückgedrängt geblieben ist.

Aeußerlich günstiger ist es dem Buddhismus in Tibet ergangen, wo er im 8. Jahrhundert n. Chr. eingedrungen ist und heute noch als Lamareligion in herrschender Blüte steht. Durch Verschmelzung der buddhistischen Lehren mit dem einheimischen primitiven Aberglauben und Zauberwesen fand er Eingang, riß unter wiederholten Kämpfen auch die politische Herrschaft des Landes an sich und verkörperte diese unter der Oberhoheit Chinas in mächtigen Klöstern und Priesterfürsten, welch letztere als buddhistische Wiedergeburten oder als brahmanische Götterverkörperungen ausgelegt wurden und schließlich in dem Dalai-Lama in Lhasa ihre hierarchische Spitze fanden. Die kanonische und die gelehrte Literatur der Lamas ist umfangreich. Die erstere enthält disziplinierte Vorschriften, Legenden, metaphysische Spekulationen und Zauberlehren, die letztere religiöse,

poetische, astrologische und sprachliche Sammlungen von hohem wissenschaftlichen Wert. Im Laufe der weiteren Entwickelung hat der Lamaismus neben den nationalen Göttern Tibets auch brahmanische Gottheiten als Schützer der Religion in sein System aufgenommen und ein verwickeltes Ritual eingeführt. Alles in allem zeigt der Lamaismus in großen Zügen die Anpassungsfähigkeit des Buddhismus, seine widerspruchsvolle Verweltlichung der Klostermacht und den Ausbau seines Erkenntnissuchens zu einer redlichen Pflege der Wissenschaft, die aber keinerlei Einfluß nimmt auf allgemeine Volksbildung, sondern sich in schwächlicher Weltflucht auslebt.

Die stärksten und auch heute noch wogenden Wellen hat der sich ausbreitende Buddhismus in Japan aufgeworfen, wo gegenwärtig sein Schwerpunkt liegt. Hier waren bereits im 5. nachchristlichen Jahrhundert chinesische Religionssplitter in den Shintoismus eingedrungen, aber ohne umgestaltenden Einfluß. Einen solchen gewann erst im 6. Jahrhundert die ethische Kraft des Buddhismus, die dem ethisch so leeren Shintoismus diese belebende Ergänzung brachte und dadurch ihm den Stempel wirklicher Religion verlieh. Zunächst wurde er in der Form des nordindischen Mahayana, einer bereits erwähnten Spätform des Buddhismus, von Korea aus im Jahre 552 n. Chr. nach Japan verpflanzt und ein halbes Jahrhundert später von japanischen Priestern in China, wo er gleichfalls in der Form des Mahayana weit verbreitet war, näher studiert. So war es eigentlich der chinesische Buddhismus, der gemischt mit konfuzianischen und taoistischen Elementen in Japan sich einbürgerte. Hier paßte er sich von vornherein dem national-japanischen Götterglauben an, indem er die beiderseitigen Götter als identisch erklärte, behielt den chinesisch-buddhistischen Grundsatz der tatkräftigen Mithilfe von Mönchen und Priestern zur Erleichterung und Förderung der Selbsterlösung bei und verleugnete seinen ursprünglich rein intellektuellen Inhalt, indem er sinnlich und anschaulich wird, indem er neben dem übernommenen Götterreichtum auch noch Bilder, Tempel, Klöster als religiöse Einrichtungen anerkennt und zum Gegenstande religiöser Erhebung macht, dabei aber einer weitgehenden Sektenbildung anheim-

fällt. Nach heißem Ringen und blutigen Kämpfen erlangt er schließlich staatlichen Schutz und staatliche Alleingeltung, entwickelt eine machtvolle Hierarchie in straffer Organisation, verfällt aber damit bei den Priestern und im Volke einer entnervenden Veräußerlichung unter ebenso großer Einbuße an religiösem Wert. In der Neuzeit hat er modernere Formen angenommen und eine mehr vernunftmäßige Richtung eingeschlagen, dabei aber eine Spaltung erfahren zwischen der reinen alten Buddhalehre und einer Weiterbildung dieser Lehre unter dem Einfluß europäischer Philosophie. Im Jahre 1868 schließlich trat ihm die Rückkehr der Staatsreligion zum reinen Shintoismus entgegen mit dem Verbot jeglicher Vermischung dieses letzteren mit buddhistischen Lehren. Bisher allerdings hat dieses Verbot sich keineswegs durchzusetzen vermocht, weil der Buddhismus bereits zu eng mit dem wirklichen Leben der Japaner verknüpft ist.

Aus den Entstehungs-, Wandlungs- und Wanderungsgängen des Buddhismus geht das eine immer wieder hervor, daß sein grundlegendes Prinzip, die Befreiung von den Leiden des Lebens durch eigene sittliche Kraft, im Laufe der Geschichte von $2^1/_2$ Jahrtausenden sich als unverwüstlich erwiesen hat, in welchen Formen es auch zum Ausdruck gekommen, in welcher Weise es auch umhüllt, in welchen Kämpfen es auch vergewaltigt sein mag. Und diese Widerstandsfähigkeit und Wirkungskraft beruht auf seinem einfachen, empirisch-rationalen Charakter, der sich freigehalten hat von starrem Dogma. Deshalb hat er niemals nötig gehabt, andere Meinungen und Sitten zu verketzern, hat er niemals seine Ausbreitung mit Gewalt zu erzwingen versucht, hat er niemals in Gefahr geschwebt, spröde und gebrechlich zu zerschellen, sondern ist seinem Wesen getreu geblieben in biegsamer Freiheit, die nur überzeugen, nur freien Entschluß und Willen gewinnen und verpflichten will. Auch in Zukunft dürfte er nicht zugrunde zu richten sein, wenn auch die Enge seines ethischen Prinzips ihn zum breiteren Ausbau zwingt und die Ueberspannung seiner Erlösungsidee einen Ausgleich mit den realen Bedingungen des Lebens erfordert. Er erfüllt nicht das Wesen einer vollen Religion, aber er wird für alle Zeiten ein Lichtblick

bleiben in der gesamten religiösen Kulturbewegung. Damit können wir ihn und den ostasiatischen Kulturkreis verlassen, um uns dem westlichen Kulturkreise zuzuwenden.

In diesem tritt uns als ältestes und nahezu bodenständig gebliebenes Gebilde die ägyptische Religion entgegen, aus ihrer ältesten Periode allerdings nur in Bruchstücken und Andeutungen auf Inschriften von Gräbern und Tempeln und auf Papyrusfunden. Immerhin scheint sie um das Jahr 3000 v. Chr. schon etwas festere Göttergestalten gehabt zu haben teils in der Form von Vegetationsgöttern, die in Tiergestalten und Tierkulten zum Ausdruck kamen, teils in der Form von Erd-, Himmels- und Gestirngöttern, die von primitiven Mythen umwoben waren. Die Magie stand in voller Blüte. Der Kultus hatte bereits seine Tempel und ein vorgeschriebenes Ritual. Der König galt als Sohn der Götter. Hervorstechend erscheint schon in der ältesten Zeit der Osiriskult, dessen Mythus uns aber erst aus der späten Quelle bei Plutarch bekannt ist. Osiris, der den Menschen gut gesinnte Gott, wird von seinem Bruder Seth ermordert, aber von seinem, mit der Isis gezeugten Sohne Horus, als dieser erwachsen war, gerächt und erwacht hierauf wieder zu neuem Leben. Nun wird er zum Herrscher der Toten, während Horus die Herrschaft über die Menschen erhält. Dadurch war auch für die Menschen die Idee eines Fortlebens der Toten im seligen Reiche des Osiris zu fruchtbarer Anregung gebracht. Und wie Osiris selbst vor seiner Auferstehung in einem Gericht der Götter als schuldlos anerkannt worden war, so müssen auch die verstorbenen Menschen bei der Auferstehung erst eine Prüfung ihrer Schuldlosigkeit vor Osiris bestehen, um in dessen Reich eingehen zu können. Hierin lag der hohe ethische Gehalt des Osiriskults. Auch dem Totenkult der Aegypter ist die Auferstehungsidee einverleibt worden; sie zeigt sich in den Maßnahmen zum Schutze der Toten vor Verwesung wie auch in der Mitgabe von Lebensbedarf und hilfreichen Zaubermitteln in die Grabstätten. Der Osiriskult hat das innergeistige religiöse Leben ganz und gar beherrscht und die Entwickelung anderer religiöser Ideen geradezu erstickt. Erklärlich wird dies durch die bemerkenswerte Tatsache, daß gegen Ende des 2. vorchristlichen Jahr-

tausends in Aegypten eine religiöse Strömung sich entfaltet hat, die in den mannigfaltigen Göttern des niederen Volksglaubens nur verschiedene Gestaltungen eines und desselben Gottes zu sehen sich anschickte. Der monotheistische Charakter dieses Glaubens zeigte sich auch offenkundig in den Gebeten und Liedern jener Zeit, die bereits an das persönliche Vertrauensverhältnis der jüdisch religiösen Dichtung zu Gott erinnern. Es scheint, daß der jüdische Monotheismus hiermit in entwickelungsgeschichtlicher Beziehung steht. Im übrigen hat die ägyptische Religion in der Folgezeit mancherlei Wandlungen erfahren, die Verehrung der heiligen Tiere übertrieben gepflegt, ein Ritual von unvergleichlicher Pracht geschaffen und die Riesentempel in Theben wie auch andere glanzvolle Denkmäler gezeitigt, in denen unter religiösem Schleier das politische Machtbewußtsein des Staates zum Ausdruck kommt. In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten aber ist sie völlig hingesiecht und dann einflußlos verschwunden. Nur der Osiriskult hat bis zum 4. nachchristlichen Jahrhundert in der ganzen römischen Welt Triumphe gefeiert. Er hat mit dem Christentum gerungen und ihm weichen müssen, nicht aber ohne vorher schon beim Aufbau des Christentums in ihm sich ein dauerndes Fortleben gesichert zu haben, wenn auch in veränderter mythischer Gestaltung.

In ebenso entlegene Zeiten führt uns die babylonisch-assyrische Religion zurück, ein religiöser Herd von grundlegender Bedeutung und schwerwiegender Fernwirkung. Die Schöpfer ihrer ursprünglichsten Bestandteile sind wahrscheinlich schon die vorbabylonischen Sumerer, ein nicht semitischer Urstamm, gewesen, in deren Sprache die ältesten Keilschriftdenkmäler abgefaßt sind. Aufschluß aber geben uns erst die semitisch-babylonischen Keilschrifttexte der jüngsten Ausgrabungsfunde, die bis ins 4. Jahrtausend v. Chr. zurückführen, übrigens ununterscheidbar zusammengewürfelt mit Resten späterer Zeit. In ihnen finden wir noch primitive Geister, Dämonen und Götter in Beziehung zum Naturgeschehen und zum Menschenleben, zu Bergen, Feldern, Wässern sowie als Schutzgötter von Städten und sozialen Stämmen. Seit der Vereinigung Babylons unter Chammurabi (etwa 2250 v. Chr.) tritt Marduk, der Schutzgott der

Hauptstadt, an die Spitze des ganzen Kultus, allmählich werden Astralgötter gebildet, drängen die älteren zurück, und schließlich tritt als Spiegelbild des geordneten und mächtigen Staatswesens, das mit seiner Sprache, Rechtsbildung und allgemeinen Kultur zur Weltmacht emporstrebt, eine sozial geordnete Göttergemeinschaft mit großzügigen Göttergestalten auf. Diesem Götterkreise liegen familiäre und höfische Beziehungen zugrunde. Dem höchsten Gott mit seinen familiären Verhältnissen tritt ein Hofstaat zur Seite, der sich aus höherem und niederem Göttergefolge zusammensetzt bis herab zu göttlichen Boten und privaten Hausgöttern, denen gegenüber sich die Menschen mit Vorliebe als Knechte und Mägde fühlen. Viele dieser Götter haben Wesensbeziehungen zu Himmel und Erde, zu den großen Naturerscheinungen, andere treten in Beziehung zu den Gestirnen und ihren Bewegungen, und schließlich tritt dem hinzu eine Ausstattung derselben Götter auch mit ethischen Eigenschaften, vermöge deren sie einen unmittelbaren Einfluß auf das Menschenleben erlangen. Der besondere religiöse Wert dieses Götterstaats liegt aber darin, daß der höchste Gott eine Stellung erlangt, die ihn weit über den Gesichtskreis aller früheren Anschauungen hinaushebt, ja die in ihm den Weltenschöpfer sieht und ihn zum Vorbilde des monotheistischen Alleingotts späterer Religionen macht. In umfangreichen keilschriftlichen Fragmenten ist uns der babylonische Schöpfungsmythos als ältestes Gebilde dieser Art erhalten; in offenbarer Anlehnung an die Mythen des Wechsels der Jahreszeiten schildert er die Schöpfung als siegreichen Kampf des Marduk gegen die finsteren Mächte der chaotischen Wolken-, Regen- und Nebelmassen der vorweltlichen Urflut. In diesem Sinne hat die babylonische Religion auch tief auf die israelitische eingewirkt, deren Jahwae nicht hinter dem babylonischen Marduk zurückbleiben durfte, sondern an Macht und sittlicher Größe noch über ihn hinaus erhoben wurde. Auch durch die Ausstattung der Götter mit ethischen Eigenschaften, wie Weisheit, Gerechtigkeit, Fürsprache, Schutz der Künste, heilender Hilfe, hat die babylonische Religion einen vorbildlichen Einfluß auf andere, mit Babylon in Berührung gekommene Völker und Religionen ausgeübt. Im übrigen aber bleibt ihr ethischer Gehalt, soweit er mit religiösen

Vorstellungen Zusammenhang hat, scheinbar auf niedriger Stufe stehen, insofern als alle Moral im Ritual aufgeht, durch das man Heil oder Unheil von den Göttern ernten kann. Besonders die Opfer werden als Gabe gedacht, die die Götter verpflichtet. Tief empfundene Bußgebete zwar treten uns in der religiösen Literatur bereits entgegen, aber sie werden überboten durch die niedrigeren Vorstufen der Magie, Beschwörung und Wahrsagung. In der Wahrsagung nehmen den höchsten Rang die Stellungen und Bewegungen der Gestirne mit ihrem Einfluß auf das Schicksal der Menschen ein; daher ist ihre Beobachtung und Symbolik zu einer hochgelehrten Wissenschaft geworden. Die astralen Finsternisse und die irdischen Unwetter werden in dieser Hinsicht besonders ausgebeutet. Der Ahnenkult hat in der babylonischen Religion keine Heimstätte gefunden, der Totenkult nur in nebensächlichem Maße. Die Geister der Toten kehren in das Totenreich ein, das ins Innere der Erde verlegt wird, müssen aber beim Eintritt sich einer Prüfung unterziehen, je nach deren Ausfall ihr Schicksal im Totenreich sich gestaltet. Letzteres deutet doch wohl trotz unseres mangelhaften Einblicks in die ethischen Anschauungen der Babylonier und Assyrer, auf eine höhere religiöse Bewertung des sittlichen Lebens hin, als sie die religiöse Quellenliteratur in ihrer einseitigen Ueberlieferung des Götter-, Riten- und Zauberwesens zum Ausdruck bringt. Darauf deuten ebenso die zumteil in ältere Zeiten zurückreichenden Hymnen und Psalmen hin, die allerdings noch unter der häufigen Aufschrift „Beschwörung“ an primitive Geisterfurcht erinnern, aber sich bußfertig in Sündengefühl und Sündenangst ergehen und offenbar als unmittelbare Vorbilder der alttestamentlichen Psalmendichtung anzusehen sind.

Dem geschichtlichen Hervortreten folgend stoßen wir nun wieder im Unterschiede zu den semitischen auf eine arische Religion gleichen Inhalts wie die indische, mit der sie entsprechend dem Ursprunge und dem Sitze jener Völker in ihren primitiven Vorstufen zusammenhängt. Es ist die iranische oder persische Religion. Ihr Kern und ihr Inhalt ist von echter Ethik entscheidend durchdrungen, wenn er auch von mythischem Geister- und Götterglauben mit babylonischem Einschlag durchtränkt und umhüllt ist. Der Boden, aus dem

diese Religion hervorgewachsen ist, zeigt das Gepräge aller Naturvölker und zugleich den **sozialen** Gegensatz zwischen Ackerbauern und Nomaden, zwischen aufbauender Kultur und zerstörendem Raubleben. Dieser Gegensatz tritt hervor in den religiösen Mythen über Kämpfe zwischen guten Göttern und bösen Dämonen, die sich durch den ganzen Vorstellungsinhalt der Religion hindurchziehen. Aus diesem Gegensatz entwickelt sich schroff der Gegensatz zwischen den Ideen des Guten und des Bösen, der bestimmend wird für die ganze religiöse Ethik. So wird die persische Religion zu dem hervorragendsten Erzeugnis des westlichen Kulturkreises, zu einem vollwertigen Seitenstück des ostasiatischen Buddhismus, mit dem sie stammverwandt und annähernd gleichaltrig ist. Wie in der ursprünglichen Ethik des Buddhismus die Ueberwindung des Trieb- und Begierdenlebens, so wird hier der Kampf gegen das sittlich Böse zum Zentralpunkt der Ethik, nur die Mittel und Wege dazu sind verschiedenartig geformt, entsprechend der dort unpersönlichen, hier personifizierten Welt- und Gottesidee. Wie der alte Buddhismus auf seinem Wege zur Weltreligion sich einerseits mit den volkstümlichen Göttervorstellungen der Nachbarvölker und andererseits mit den indisch-brahmanischen und chinesisch-taoistischen Spekulationen verschmelzen und durch sie ergänzen mußte, um lebensfähig zu bleiben und ausbreitungsfähig zu werden, so die persische Religion durch Anlehnung an die benachbarten semitischen Volksreligionen und durch Aufnahme von Spekulationen der griechischen Philosophie. So stehen in der Ahnentafel zweier Weltreligionen die buddhistische und die parsische Ethik sich stammverwandt und gleichsinnig gegenüber. Diese Weltreligionen sind auf der einen Seite die buddhistischen Mischformen in ihren mannigfachen nationalen Verzweigungen und auf der andern Seite das Christentum in seinen verschiedenartigen Kulturformen, auf der einen Seite also ein arisch-chinesisch-japanischer, auf der andern ein arisch-semitisch-hellenistischer Religionssynkretismus. Das mußte vorgreifend vorausgeschickt werden, um die persische Religion in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung zu würdigen und in ihrem inneren Gefüge richtig zu verstehen.

In ihrer ausgebildeten Form wird die persische Religion in Verbindung gebracht mit dem sagenumwobenen Namen des Zarathustra, der nach der üblichen Annahme in der Zeit um etwa 600 v. Chr. gelebt und gelehrt haben soll. Gleich andern Religionsstiftern soll auch er, wie spätere Mythenbildung ausmalt, die unmittelbare göttliche Offenbarung empfangen haben und nach einer überstandenen dämonischen Versuchung der Prophet geworden sein, von dessen Lehre und dem Glauben an sie das irdische und jenseitige Heil des Menschen abhängt. Die heiligen Texte, die später im Avesta gesammelt worden sind, werden auf Zarathustra zurückgeführt. Sie enthalten Ritualvorschriften und Hymnen mit einem erhabenen Inhalt von Lehre und Erbauung. Die Lehre scheidet scharf ein Reich des Guten und ein Reich des Bösen. Fügt in jenem sich zum irdischen Gedeihen, zum Licht und zu der Wahrheit die ewige Seligkeit, in der die Lobgesänge der Frommen erschallen, so herrscht in diesem Finsternis, Lüge und ewige Verdammnis. Im Reich des Guten herrscht der große Gott und weise Herrscher Ahuramazda, der mit den höchsten ethischen Eigenschaften des Allwissens, der Wahrheit, Gerechtigkeit und Gnade ausgestattet ist, und mit ihm sein „heiliger Geist“ als Schöpfer, Erhalter und künftiger Richter der Welt. Ihm entgegen, obwohl nicht an Macht und Einsicht ihm ebenbürtig, steht im Reiche des Bösen Ahriman als Herr der Lüge, des Trugs, der Verderbnis und des Todes. Jeder von beiden hat — hier kommt das soziale Vorbild der mächtigen Achämenidenherrscher zur Geltung — seinen Hofstaat, der gewissermaßen aus beamteten fürstlichen Gebietern und aus niederen, dienenden Geistern besteht; sie alle sind Personifikationen von sittlichen Eigenschaften und Aufgaben, von segensreichen Gaben der Natur und zugleich Schutzgeister oder andererseits Personifikationen von unsittlichen Leidenschaften und Neigungen, von Naturübeln und zugleich Verführer. Wie die beiden Heerlager der Götter und Geister mit einander streiten, so ist es auch die religiöse Aufgabe des menschlichen Lebens, dem großen Weltkampfe gegen alles Böse beizutreten, und sogar die Tiere werden in ihn hineingezogen als nützliche und als schädliche; unfruchtbares und wertloses Land gilt als Sitz des Bösen und muß verbessert oder

gemieden werden. Der allgemeine Grundsatz bei alledem ist Förderung des Guten im Gesamtbereiche des Lebens. Diese durch und durch lebensfreudige und tatkräftige Ethik schreibt gute Gedanken, gute Worte und gute Werke vor. Als Hauptttugenden gelten Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Treue, Friedfertigkeit, Wohltätigkeit, Barmherzigkeit, Gehorsam, Demut und Fleiß. Nach dem Tode erfährt die Seele des Verstorbenen eine göttliche Prüfung, deren Ergebnis entscheidet, ob sie in die ewige lichte Seligkeit oder in die finstere qualvolle Verdammnis eingeht; bei etwaigem Gleichgewicht zwischen gut und böse schiebt sich erst ein längerer Läuterungsprozeß dazwischen. Anscheinend sind hier babylonische Uebertragungen lebendig. Am Ende aller Dinge wird dann, vielleicht nahe bevorstehend, das Weltgericht Ahuramazdas erwartet, das die Vernichtung alles Bösen vollenden und auch über das Schicksal der Toten endgiltig entscheiden wird, um den als gut Befundenen die verheißene Seligkeit im göttlichen Reiche zu bringen. Diese doppelte Art der Vergeltung findet sich bereits in den Gathas älteren Ursprungs und ist wohl von hier in das spätere Judentum übergewandert. Religiöser Kultus ist nur wenig ausgebildet; bekannt daraus ist die hohe Verehrung des Feuers als Spenders des Lichts. In den Riten stehen an der Spitze die Vorschriften der Reinheit, die Scheu und Abwehr aller Unreinheit, die mit den bösen Geistern in Beziehung gebracht wird; das sind noch Ueberlebsel des primitiven Tabuglaubens. Die Eroberung Persiens durch Alexander den Großen erschütterte zwar auch die persische Religion, aber sie lebte trotzdem fort, wurde unter der Sasanidenherrschaft Staatsreligion mit einem mächtigen Priestertum und erlag erst im 7. nachchristlichen Jahrhundert dem Islam. Aus ihr hervorgegangen sind die hellenistischen Mysterien des Mithra, des altpersischen Sonnengotts, der später mehr als Gott des Lichts und der Wahrheit, sowie als Hüter der Treue und der Eide verehrt wurde —, Mysterien, die während der ersten christlichen Jahrhunderte im ganzen römischen Weltreich festen Fuß gefaßt und durch ihren hohen ethischen Gehalt das religiöse Leben an sich gezogen haben.

Vereinsamt zunächst, aber ursprünglich und dauernd doch nicht unbeeinflußt steht neben den orientalischen Religionen die jüdische

Religion. Sie verdankt ihren Ursprung einem ziemlich unvermittelten Uebergange des hebräischen Volkes vom Nomadentum zu höherer Kultur, der sich seit der Einwanderung in Palästina (1230 v. Chr.) nachhaltig vollzog. Vom Sinai brachten bei dieser Einwanderung die Hebräer ihren Nationalgott Jahwä mit, der ihnen wechselnd als Kriegsgott, Wettergott, Feuergott galt, schließlich als astrale Gottheit in anthropomorpher Deutung verehrt und im Kampfe gegen die zahllosen Baale und sonstigen Götter, gegen die niedrigen Formen des landesüblichen Götzendienstes und gegen ägyptische und babylonische Eindringsel behauptet wurde, um im Zeitalter der Propheten (im 8. und 7. vorchristlichen Jahrhundert) mehr und mehr zum idealen geistig-sittlichen Gott entwickelt zu werden und später sogar die enge nationale Gewandung abzustreifen als nunmehriger Herr des Himmels und der Erde, als alleiniger Beherrscher der gesamten Welt. Auffallend im höchsten Grade gegenüber den vielgestaltigen Wucherungen der polytheistischen Volksanschauungen im ganzen Umkreise der damaligen Kulturwelt könnte der kahle und starr festgehaltene Monotheismus der Hebräer sein, wenn nicht auch hier die Gründe durchsichtig wären, die ihm zugrunde liegen. Vorweg übrigens ist zu bemerken, daß in den Mythen der jüdischen Erzväter sich noch Andeutungen vorfinden von magischen und dämonischen Vorstellungen, von einem Verkehr mit dem auf Erden wandelnden Jahwä wie zwischen Gleich und Gleich, also von echt primitiven Zügen der vorreligiösen Anschauungsweise aller Naturvölker, und daß der stetige Kampf gegen die Vielgötterei und die Rückfälle in solche doch wohl nicht bloß ein Kampf gegen fremde Baale gewesen ist, sondern primitiv polytheistische Ueberlieferungen vermuten läßt. Zur Zeit der Entstehung des monotheistischen Jawähkults aber kannte das nächstliegende Vorleben der Hebräer nur dürftige nomadische Stammväter und Stammführer, noch nicht jedoch mächtige Könige mit glanzvollem Hofstaat, die den Ausgangspunkt hätten bilden können für Vorstellungen von einem noch glanzvolleren Götterthron. Hier vielmehr beherrschte als sinnliches Vorbild die einfache Persönlichkeit eines klugen und willensstarken Führers das volkstümliche Vorstellungsgebiet, und dieses Vorbild übertrug sich mit psychologischer Gesetzmäßigkeit auch auf

ihren Gott und auf die ihm zugebilligten Eigenschaften: Weisheit, Willensstärke und Gerechtigkeit, — Eigenschaften, denen gegenüber weder eine Zersplitterung der Gottesidee noch ihre Entfremdung durch gottfeindliche Dämonen aufkommen konnte. Trotz alledem muß vorurteilsfrei hervorgehoben werden, daß wir es hier zunächst noch nicht mit einem wahren Monotheismus zu tun haben, sondern nur mit einem einseitig nationalen Jahwäkult, der ausgesprochenermaßen andere Götter keineswegs leugnet, wohl aber für Israel nur Jahwä gelten läßt als den mächtigsten und als den mit Israel aufs engste verbundenen Gott. Immerhin wuchs aus dem Kampfe gegen fremde Baale und ihre Vielheit die monotheistische Idee immer entscheidender heraus und erfuhr im weiteren Ausbau eine ausschlaggebende Vertiefung. Der Gott Jahwä wurde transzendent bis zum Bilderverbot, bis zur Unvorstellbarkeit, bis zur Ewigkeit und wurde zum ureigenen Schöpfer alles dessen, was ist. Diese Reinheit der Gottesidee übte ihren Einfluß auch auf die sittliche Lebensordnung des Volkes aus. In den sittlichen Geboten und Gebräuchen, in den Riten und den Opfern tritt nichts zutage, was an Rohheit, Grausamkeit, Verderbtheit oder Minderwertigkeit erinnern könnte. Die Ethik ist herb und streng, ihr Charakter sozial (als ethische Rechtsordnung), ihr Grundzug die Nächstenliebe, aber trotzdem erweitert sie den sozialen Rahmen bis zur Rücksichtnahme auch auf die Tiere und bis zur Achtung vor dem gesamten Schöpfungsinhalt unter dem Einfluß der erhabenen Gottesidee. Deshalb bleibt sie auch fern von Mißachtung und Mißbrauch des Körpers, von Kasteiungen und von lebensverachtender Askese; vielmehr steht sie mit realem und oft sogar sinnlichem Fuße ganz auf dem Boden des irdischen Lebens und der irdischen Lebensgüter, kennt noch nicht die Zerreißung des Menschen in Leib und Seele und noch nicht ein Fortleben nach dem Tode. Allerdings bleibt hinter dem äußerlich sozialen Gesichtspunkte die Versittlichung des eigenen Inneren, seines Denkens, Fühlens und Wollens noch zurück, wenigstens erlangt sie nicht eine bewußte Betonung und Vertiefung, wird in der Gottesverehrung aber bis zum äußersten gespannt. Trotz dieser Spannung bleibt der religiöse Kultus bescheiden und von Veräußerlichung im wesentlichen frei.

In diesen Grundzügen des Urjudentums ist dessen volle Einheitlichkeit und Uebereinstimmung im Ideengehalt nicht zu verkennen und in ihrem religiösen Werte nicht zu unterschätzen. Aus ihnen hat später das Urchristentum geschöpft, aber nicht ohne daß inzwischen in jenes Judentum artfremde und zerstörende Elemente reichlich eingedrungen waren und nicht ohne daß auch an diesen das Christentum sich reichlich genährt hat und in klaffende Gegensätze zu jenem Urjudentum getreten ist. Hatte schon in der Zeit der Propheten die Idee von Mittlern zwischen Gott und Mensch Platz gegriffen, deren Träger die Propheten waren als visionäre Vermittler und Ueberbringer göttlicher Willensäußerungen und Verheißungen, so drangen während und nach der Zeit des Exils (586—538 v. Chr.) babylonische und demnächst persische Vorstellungen und Einrichtungen durch weit geöffnete Pforten in das jüdische Religionswesen ein, so vor allem die arisch-persische Erwartung eines Lebens nach dem Tode, einer allgemeinen Auferstehung und eines göttlichen Gerichts mit den zugehörigen Jenseitsphantasien, die Ausstattung Gottes mit einer Umgebung gottartiger Engelswesen und abtrünniger Dämonen und die Umwandlung der nachexilischen Volksgemeinde zum engherzigen Priesterstaat. Die Folge war Veräußerlichung der Religion durch Satzungen und Riten, ihre Spaltung in streitende Sekten und allgemeines Aufflammen der Messiasidee, in der das Volk die einzige Errettung aus seiner trostlosen Lage sah. Diese Idee auf ihrem Höhepunkt leitete die Geburt des Christentums ein.

Das Christentum übernimmt die Messiasidee zuerst in ihrer weltlichen Gestalt und sieht in Jesus den von Gott gesandten Erretter. Dieser aber verkündigt den bevorstehenden Untergang der ganzen entarteten Welt und ruft die Menschheit auf zur Bekehrung, zur Vorbereitung auf das herannahende himmlische Gottesreich. Schon hierin liegt eine Vergeistigung der ursprünglichen Messiasidee, insofern der christliche Messias sich nicht mehr an das Weltleben bindet, sondern seine erlösende Tat nur noch auf ein außerweltliches Leben richtet. Ihre Vollendung indes findet diese Vergeistigung erst durch eine nochmalige Umbiegung der Idee in der paulinischen Christologie, die nicht mehr sich auf Welt oder Ueberwelt festlegt, sondern

ganz allgemein die geistige Erlösung des Menschen von der Sünde und ihren Folgen im Auge hat mit dem Ziele der göttlichen Begnadigung im Jenseits. Auf diesem Wege vollzieht sich die scharfe Abtrennung des Christentums vom Judentum in unausweichlicher Folgerichtigkeit. Das Ueberwuchern der Messiasidee bedingte die endgiltige Entfremdung von dem strengen Monotheismus des ursprünglichen Judentums und die Aufnahme noch anderer religiöser Vorstellungen, wie sie aus der babylonischen und persischen Religion bereits in das Judentum eingedrungen waren, durch die hellenistischen Mysterienkulte wach gehalten und von diesen auch unmittelbar dem Christentum übermittelt wurden. Gab das Christentum einen gottgesandten und gottverwandten Messias zu und ging es von da zu der ebenso bedenklichen Trinitätslehre über, so mußte sein wankender Monotheismus auch Engeln und Teufeln, so mußte er weiter auch den traditionellen Mythen der orientalischen Religionen und besonders der Mysterienkulte zugänglich werden, die denn auch reichlich in das Christentum Einzug hielten[1]). So drang vor allem auch die Auferstehungslehre als zweiter Angelpunkt des Christentums aus den Mysterienkulten in dessen Geburtsperiode ein. An diese wieder knüpft sich die Trennung von Leib und Seele, die in dem primitiven Geister- und Seelenglauben bereits ihr Unwesen getrieben, in den orientalischen Urreligionen ihr Dasein gefristet und in der griechischen Philosophie bei Platon und Aristoteles wie auch bei dem jüdischen Philo eine Hochburg gebildet hatte. Im Christentum treten Leib und Seele schroff auseinander in sittlich unversöhnbarem Gegensatz; damit wird die Einheit des Menschen vernichtet und löst sich in zerrüttenden Zwiespalt auf. Ganz und gar in demselben Sinne wandelt sich die ursprünglich in idealistisch zugespitzter Form aus dem jüdischen Gesetzeskodex übernommene Ethik des Urchristentums. An die Stelle der ethischen Selbsterziehung tritt die Entsühnung durch Glauben und Gnade, an die Stelle der Ethik des Lebens eine gegen das Leben

1) Die zumteil wortgetreue Uebereinstimmung der ägyptischen Osirissage mit dem christlichen Weihnachtsmythos dürfte ein genügend beweiskräftiges Beispiel sein (vergl. Gressmann, Das Weihnachts-Evangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht. Göttingen 1914).

gleichgiltige Jenseitsethik, an die Stelle einer sozialen (also im Grundzug altruistischen) Ethik eine Ethik des persönlichen Seelenheils (also im Grundzug eine egoistische Ethik), der die soziale Nächstenliebe mit allen ihren Erweiterungen bis zur Menschheits- und zur Feindesliebe doch nur als Sprungbrett zum selbstsüchtigen Seelenheil galt. Die Ethik wird nun nicht mehr um ihrer selbst willen d. h. in der Erkenntnis ihres Selbstwerts, sondern um den Preis des Lohnes in der Ewigkeit geübt, wird an die Kette gelegt, die sie an den Glauben und die göttlichen Gebote bindet. An die Stelle des eigenen Verdienstes, das schlecht und recht um Erfüllung der Aufgaben des Lebens ringt, tritt die unverdiente Gnade, die Hilfe des Mittlers, das hilfbringende Sakrament. Welt, Mensch und Leben werden herabgewürdigt zu Sündenpfuhlen, und naturwidrige Neigungen zu Weltflucht, Askese, Kasteiungen greifen um sich. Alle solchen Auswüchse sind herausgewachsen aus dem vielseitigen und inhaltsreichen Glaubenssystem, neben ihnen allerdings auch wertvolle Früchte ethischer Lebensbetätigung aus dem lauteren Stamme der jüdisch-christlichen Urethik, welche deren Gesinnungscharakter scharf betont und innerlich vertieft und die Verantwortlichkeit für das sittliche Leben in dem Ewigkeitsdasein verankert hat.

Habe ich damit die geschichtlichen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum, ihre Uebereinstimmung im Monotheismus und Messianismus, aber auch ihr Auseinandertreten und ihre Gegensätze beleuchtet, wie sie im weiteren Ausbau des Messianismus zutage getreten sind, — diesem Ausbau ist das Judentum nicht gefolgt, sondern zu seiner alttestamentlichen Urreligion zurückgekehrt —, so ist doch damit auch noch nicht annähernd die Entstehungsgeschichte des Christentums erschöpft. Ihr Verständnis erfordert vielmehr noch einen weiteren Rückgang in die religiöse Bewegung der unmittelbar voraufgegangenen Zeit und in den ganzen Umkreis der verwickelten Gedankenwelt, innerhalb deren das Christentum geboren und aufgewachsen ist.

Die ganze religiöse Bewegung und Gedankenwelt steht ja durchaus im Banne des anthropomorph geaichten Sinnens und Trachtens, wie es aus den ersten Regungen des primitiven Denkens und Nach-

denkens hervorgegangen ist. Die ausgebildeten Religionen der Vorperiode stehen da als mächtige Volks- und Staatsgebilde, unter deren schattenspendendem Laubwerk das ruhelose Vorstellungs- und Gefühlsleben der Völker einen Tummelplatz für seine Betätigung und für befriedigte Ruhe findet. In solchen Vorstellungs- und Gefühlstaumel, der sich fruchtlos austobt, sehen wir vielfach gewitterschwere Mahnrufe einer Ethik einbrechen, die praktisch gerichtet ist und Früchte will und deshalb zügelnd der Religion vernunftgemäße Wege weist. Die mosaischen Gesetze, die chinesisch-taoistischen Lebensregeln, die buddhistische Selbsterlösung und die jesuanische Sittenpredigt sind leuchtende Beispiele dieser Art. Gerade an ihnen aber sehen wir, wie solche Mahnrufe immer wieder den überschwenglichen Trieben des Gefühls- und Vorstellungslebens unterliegen, von ihnen überwuchert werden und sich schließlich in die mythischen Kulte machtlos einfügen müssen. Für das Christentum ist dies von schwerwiegender Bedeutung gewesen.

Gleichsinnig und unterstützend sehen wir aber noch einen anderen Prozeß sich in der religiösen Entwickelung vollziehen. Schon bei den primitiven Naturvölkern ist es eine viel beobachtete Erscheinung, daß sie bei gegenseitigem Verkehr oder bei kriegerischen Unterjochungen einzelne Götter austauschen, sei es daß sie solche für mächtiger halten oder daß sie neue, mit nutzbringenden oder gefahrdrohenden Kräften behaftete Götter dabei kennen lernen. Derselbe Prozeß vollzieht sich in genau derselben Weise auch bei den Kulturvölkern, wenn Verkehr oder Krieg sie gegen und durch einander wirft. Die Hauptgötter verschmelzen, untergeordnete Götter treten hinzu oder verfallen allmählich der Vernachlässigung, auf andere Götter werden neue Eigenschaften übertragen und alte vergessen. Umdeutungen von Eigenschaften, ja des ganzen Inhalts von Götterideen und wechselvoller Wandel in der Geltung und Bewertung der einzelnen Götter beschließen solche Verschmelzungsvorgänge. Eine solche grundsätzliche und umfassende mit zweckbewußter Ueberlegung vollzogene Identifizierung heimischer und fremdländischer Göttergestalten kennen wir aus der babylonisch-assyrischen Religionsverschmelzung und haben sie auch bei dem Uebertritt des chinesischen Buddhismus auf japanischen

Boden sich vollziehen sehen. Bekannt sind ähnliche Vorgänge bei den klassischen Göttergestalten der griechisch-römischen Mythologie und in späteren Zeiten das Eindringen philosophisch geklärter Vorstellungen und Umdeutungen in die Götterauffassung, sowie der Einfluß gnostischer und stoischer Lehren auf die religiösen Vorstellungen. In größerem Style zeigt sich dieser Prozeß auch an ganzen Religionen, ihr Wanken im Strudel aufeinander prallender Strömungen des Völkerlebens, ihr Erliegen im Zusammenprall mit fortgeschritteneren Religionen und andererseits auch ein elastisches Nachgeben von Religionen, indem sie wesentliche Inhaltsteile geborstener Religionen in sich aufnehmen, sei es als Unkraut oder als fruchtbare Bereicherung. Solchen internationalen Verschmelzungen folgt dann meist eine mehr oder weniger weitgehende Entnationalisierung der Religion. An die Stelle des Nationalcharakters tritt der allgemeine Humanitätscharakter mit dem folgerichtigen Anspruch auf Geltung als Weltreligion, und in weiterer Folgerichtigkeit verknüpft sich hiermit der fortschreitende Anspruch auf absolute Geltung, auf alleinigen Wahrheitswert, auf Unfehlbarkeit der religiösen Lehren. Erfahrungsgemäß hängt der Umfang und die Kraft der Ausbreitung solcher Verschmelzungsreligionen weniger von ihrem innerlichen Gehalt an religiösen Werten ab als von dem Umfange, in dem sie religiöse Inhaltsmassen wirkungsfähigen Gehalts, besonders Heilswerte, Mythen und Kultformen bodenständiger Völker aufgenommen, verschmolzen und einander angepaßt haben innerhalb des Umkreises, der staatlich, wirtschaftlich und verkehrsmäßig sich der neu auftretenden Kulturmacht erschlossen hat. Immerhin zeigt der Buddhismus, daß auch ethische Grundstimmungen eine entscheidende Macht bilden in der Entwickelung und Ausbreitung religiöser Neuordnungen und Verschmelzungen traditioneller Urbestände.

In derart unmittelbaren Umwandlungen hat sich die religiöse Entwickelung im ostasiatischen Kulturkreise, von Indien bis Japan reichend, ganz allgemein vollzogen. Im westlichen Kulturkreise dagegen, der von Persien und Aegypten bis zu den westlichen Grenzen des römischen Weltreichs sich erstreckte, schiebt sich in die religiöse Entwickelung ein eigenartiger Prozeß, die Zersplitterung der Ur-

religionen, ein, deren Trümmer zunächst in den hellenistischen Mysterienkulten ein selbständiges Dasein fristen, um demnächst auch in den religiösen Kern des Judentums hineinzuprallen, sich in ihm aufzulösen und aus ihm heraus das Christentum hervorbrechen zu lassen, dessen explosive Strahlungen jenen ganzen Kulturkreis in ihren Bann ziehen sollten.

Den Ausgangspunkt dieses Prozesses bildeten die Eroberungszüge Alexanders des Großen, der die alten Kulturstaaten vollends zerbrach, die nationalen Schranken niederriß und den Verschmelzungsprozeß einleitete. So entstand das inhaltsreiche hellenistische Kaleidoskop der westöstlichen Austauschkultur auf dem gemeinsamen Boden der griechischen Sprache. Mit den Staaten zerbrachen auch ihre altersschwachen Religionen, die Völker nahmen mit den fremden Kulturen auch fremde religiöse Elemente auf, assimilierten und identifizierten sie, aber in der Form verselbständigter Trümmer, da der entstaatlichte Volkscharakter nicht mehr die Kraft besaß, um volle Religionssysteme festzuhalten oder neu aufzubauen. An ihre Stelle traten unter restloser Abstreifung alles nationalen Wesens individualistische und universalistische Strömungen religiöser Kulte und religiöser Ideengewebe, meist in der Form von Mysterienbünden, in denen die Religion sich zur persönlichen Ueberzeugungssache vertieft. Geheimbünde aller Art sind ja schon bei den primitiven Völkern eine weitverbreitete und besonders gepflegte Form des sozialen Lebens. Dort reihen sie sich an die Familienkulte, die totemistischen Genossenschaften, die Berufskasten usw. an als freie Vereinigungen und Verbrüderungen von Mensch zu Mensch, ohne Bindung an Familie, Stamm oder Staat, sondern nur unter Bindung an die gemeinsame Idee, die als Geheimnis gewahrt, durch Weihen, Ritual und Verpflichtung übertragen und geheiligt wird. Standen sie ursprünglich unter dem Zeichen der alles beherrschenden Magie, so treten sie dementsprechend später unter das Zeichen des Geheimwissens, des Geheimkults und der sakramentalen Vorzugsrechte auf übernatürliche Gunst und Gnade. Neben der Geheimlehre wirken sie durch Weihehandlungen und Lebensordnungen. Die Mysten sind Glieder einer übernationalen Ideenwelt, die schrankenlos dem Menschen als solchem

ihre Pforten offen hält. Weiteste Verbreitung haben solche Mysterienbünde auf der Höhe der alten Kulturzeiten gewonnen. Unmittelbar an das priesterliche Geheimwissen im Bereiche des Opfers lehnen sich die brahmanischen Mysterien an, die auf den Opferplätzen ihren Kult entfalten. Im klassischen Griechenland genossen die eleysinischen und orphischen Mysterien ein hohes Ansehen. In der hellenistischen Zeit treten ihnen die Osiris-, Serapis-, Attis- und Mithrakulte zur Seite, die von eindrucksvollen Splittern der orientalischen Religionen leben, in ihnen magische Vermächtnisse und ein geheiligtes Sonderwissen als Sakramente in der Hand zu haben glauben und alledem eine begeisterte Pflege mit hinreißenden Zeremonien angedeihen lassen, um zu ekstatischer Vereinigung mit der Gottheit und zu seliger Unsterblichkeit zu gelangen. Hier greift der Erlösungsgedanke um sich, die Werte des irdischen Lebens verblassen und das jenseitige Leben nimmt alle Hoffnung und Sehnsucht in Anspruch. Zugleich flackern die Herdfeuer der griechischen Philosophie in ihnen auf und geben ihnen einen geläuterten Inhalt; diese Philosophie gewinnt in ihnen ein volkstümliches Dasein von weitem Umfang und mit diesem die Macht, mit ihren verbleichenden Strahlen noch die ganze religiöse Bewegung der neu anbrechenden Zeit- und Kulturperiode zu durchdringen. Besonders die zahlreichen christlich beeinflußten Mysterienbünde der verschiedenen gnostischen Richtungen legen davon Zeugnis ab. Soweit die religiösen Vorstellungen und Kulte der geborstenen Religionen nicht in den Mysterien ihr Fortleben fristen konnten, verwehten sie im Wüstensande der geschichtlichen Vergangenheit, während in jenen sich die volkstümlichsten, die lebensfähigsten und die wertvollsten Keime erhielten, um in der christlichen Verschmelzung zu neuem Leben zu gelangen. Verweht und versunken ist so vor allem der ganze einst so mächtige und alles überwuchernde Opferkult, an dessen Stelle geheimnisvolle Sakramente treten mit dem gleichen Anspruch auf die Kraft von überirdischen Heilswerten.

Was die Gegenstände und den Inhalt der am weitesten verbreiteten Mysterienkulte anlangt, so stehen sie in engstem Zusammenhange mit den entwickelungsgeschichtlichen Hauptrichtungen des reli-

giösen Denkens, innerhalb dessen ja in alten und in ältesten Zeiten die Jahreszeiten mit ihrem regelmäßigen Wechsel und ihrer entscheidenden Bedeutung für die Existenz und das Leben des Menschengeschlechts einen bevorzugten Gegenstand gebildet haben. Ihrem Lauf und ihrem Segen galten von jeher und ausnahmslos die volkstümlichsten und allgemeinsten religiösen Kulte, fußend auf der Vorstellung, in der irdischen Vegetation, ihrem Ersterben und Wiedererwachen das Leben eines Gottes zu sehen, der stirbt und wieder aufersteht. Hiermit verband sich die Verehrung der Erde als der nährenden Mutter des Menschengeschlechts, der Tiere und des Pflanzenwuchses; auch sie wurde unter göttlichem Bilde verehrt und mit dem Gott der Jahreszeiten naturgemäß in ein enges, aber sehr verschiedenartig gedeutetes und mythisiertes Verhältnis gesetzt. Dazu trat ebenso naturgemäß der Kultus des Sonnengotts und mit ihm der gelehrte Inhalt des Astraldienstes und seiner mystischen Beziehungen zum Menschenleben und zum Göttergeschick. Das sind die hauptsächlichsten Wurzeln, in denen die hellenistisch-römischen Mysterienkulte sich auslebten.

Die älteste uns bekannte Form dieser Kulte ist in Aegypten zu finden, wo der Osirismythos die ganze Religion beherrschte und allen übrigen Inhalt mehr und mehr erstickte. Ich wiederhole kurz den Inhalt. Osiris (Serapis), von seinem Bruder Seth ermordet, wird von seinem und der Isis Sohn Horus, nachdem dieser inzwischen herangewachsen ist, gerächt und erwacht zu neuem Leben. Hieraus entstand der Glaube auch an eine menschliche Auferstehung, der dann in den Mysterien festgehalten und weiter ausgebildet worden ist, um später in das Christentum als wesentlicher Kernpunkt überzugehen. Gerade in den Mysterien sind die damit zusammenhängenden Ideen der Entsühnung und der Wiedergeburt zu einem seligen Leben besonders kultiviert worden. Die hellenistischen Mysterienkulte der Isis und des Osiris überzogen von Alexandrien aus die ganzen griechischen und römischen Länder bis nach Britannien. Der alte babylonische Gestirndienst breitete sich in hellenistischer Zeit über Syrien auf die griechischen Länder aus, seine Baale wurden zu Sonnengöttern, und er nahm unter stoischem Einfluß auch eine pantheistische

Färbung an. Hatte der Osiriskult zunächst nur bis zum Glauben an selige Vereinigung der gestorbenen Menschen mit Osiris in der Unterwelt geführt, so wiesen die astralen Kulte babylonischen Ursprungs auf astrale Wanderungen der abgeschiedenen Seelen bis zum Wohnsitz des höchsten Gottes, also auf himmlische Unsterblichkeit hin. Vorzugsweise in Kleinasien blühte der Kultus der Erde und knüpfte sich an die Göttin der Fruchtbarkeit, die Kybele, die phrygische Magna mater an, verallgemeinerte ihre schöpferischen Kräfte und zog als Gott der Vegetation den Attis in seinen Bereich, der mit der Vegetation in jedem Jahre stirbt und wieder aufersteht. Dieser Kultus erlangte unter griechischem Geiste einen hohen Grad von sittlichem Gehalt und verknüpfte sich gleichfalls mit Ideen menschlicher Auferstehung nach dem Tode. Bereits im Jahre 205 v. Chr. nach Rom verpflanzt, hat dieser Kult als erster die religiöse Orientalisierung des alten römischen Kulturkreises eingeleitet. Schließlich ließ auch die iranische Religion, die im kleinasiatischen Osten ihren alten Einfluß festgehalten hatte, unter der Herrschaft der Mithridate die Mysterienkulte ihres uralten Sonnengottes, des Mithra, aus sich hervorgehen, die später das gesamte römische Weltreich durchdrangen. Als Licht- und Sonnengott alt-arischen Ursprungs war Mithra bereits von Indern und Persern gemeinsam verehrt, hatte von jeher dem persischen Hauptgott Ahuramazda den Rang streitig gemacht und geradezu eine volkstümliche Mithrareligion ins Leben gerufen, die mit der nationalen Staatsreligion der Perser wetteifern konnte. Als Gott des Lichts nahm jener Mithra auch die Herrschaft über die irdische Fruchtbarkeit und deren Schutz auf sich, wurde Mittler zwischen Gott und Welt uud versittlichte sich bis zum Hüter des geistigen Lichtes der Wahrheit und der Heiligkeit des Eides; so wurde Wahrheit, Wahrsein und Treue eine oberste Forderung des Mithrakults, der damit eine Ethik der Gesinnung schuf und deren Hochhaltung aufs schärfste betonte. Diese Versittlichung hatte ihren Urgrund in dem persischen Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Prinzip des Guten und Bösen, zwischen den Götterscharen dieser gegensätzlichen Prinzipien, und Mithra war der unbesiegbare Führer der ihm ergebenen Seelen zum himmlischen Licht

und zu endloser Seligkeit im Reiche der höchsten Götter. Die hohen ethischen Werte dieses Kultus, ihre kategorische und tatkräftige Moral, dazu ihre weite Verbreitung durch die ganze römische Welt bis zur Donau, dem Rhein und Britannien machte die Mysterien des Mithra zu einem gefährlichen Vorläufer, Nebenbuhler und Feinde des Christentums, das erst im 4. nachchristlichen Jahrhundert die weitgreifende und begeisterungsvolle Macht gerade dieser Mysterienkulte zu überwinden und zu verdrängen vermochte.

Von den zahlreichen, das hellenistisch-römische Reich überschwemmenden Mysterienkulten sind die vorerwähnten nur die hervorstechendsten Typen. Bei ihrer großen Zahl und ihrer zeitlichen und örtlichen Durchmischung mußte aber mehr und mehr die Einsicht reifen, daß ihre Vielgestaltigkeit nur eine äußerliche Erscheinung sei, daß sie in ihrem tieferen Inhalt einen gemeinsamen religiösen Kern enthielten, und dieser Einsicht entsprach die monotheistische oder pantheistische Identifizierung der Kultgötter in dem Allgemeinbegriff der Gottheit, der besonders in dem gleichzeitig einsetzenden philosophischen Ausbau des Ideengehalts zutage tritt und hier sich mit den zeitlich geläuterten Anschauungen über Natur und Welt begegnet, um die roh anthropomorphistischen Vorstellungen auf eine höhere Stufe emporzuheben. Dieser Wandlung folgten auch die zeremoniellen Riten und Gebräuche, die in den Mysterienkulten ebenso eine entscheidende Verfeinerung und Vergeistigung erfuhren und einen ausgesprochen symbolischen Charakter annahmen. Die Wirkung dieser Kulte auf das Gefühlsleben und das sittliche Tun und Treiben jener Zeit ist auffällig. Die Ausblicke und Hoffnungen auf Vereinigung mit der Gottheit sowohl im Leben als besonders nach dem Tode zeugten das bewußte Streben nach sittlicher Reinheit und Vervollkommnung. So trugen sie wesentlich bei zur Vorbereitung des Christentums, zu seinem Ausbau und zu seiner Bereicherung, trotzdem sie nach außen hin ihm abwehrend und mißgünstig gegenüberstanden. Aber gerade aus dieser Atmosphäre geistigen Ringens nach beherrschender Geltung gewann das Christentum den entscheidenden Antrieb zur eigenen Auseinandersetzung, zur scharfen Klärung seiner Lehren und zur festen Ausprägung eines in sich geschlossenen Wesens und

Charakters. Zu Anfang gleichfalls eine Art Mysterienkulte, auf jüdischen und orientalischen Bruchstücken fußend, gleich jenen entnationalisiert mit dem Anspruch auf universelle Geltung, durch Lehre und Kultus bald in geschlossenen Gemeinden, bald öffentlich, bald in geheimen Katakomben wirkend, — wie kam es, daß gerade das Christentum den Stürmen der umgebenden Atmosphäre standhielt, sich in weiten Welten ausbreitete und die rivalisierenden Mysterienkulte unter seinen Fluten begrub?

Betrachten wir den religiösen Inhalt der christlichen Mysterien — tatsächlich standen ja die ursprünglichen christlichen Gemeinden den Mysterienbünden vollkommen gleich — unter diesem Gesichtspunkte näher, so müssen wir beachten, daß das Christentum aus zwei in ihrem Wesen durchaus verschiedenartigen, aber sich gegenseitig zu einer Einheit ergänzenden Kernen zusammengeschweißt ist. Der eine dieser Kerne ist der jüdisch-jesuanische mit vorwiegend ethischer Richtung, der andere ist der orientalisch-paulinische mit vorwiegend spekulativer und glaubenssystematischer Richtung. Im ersten Kerne kindlich klar und einfach, im geschichtlichen Zeitgefüge befangen, in Ueberzeugungstreue übertreibend, offenbart es in seinem zweiten Kerne die höchste gelehrte Bildung des hellenistischen Geistes in mystischer Vertiefung und den philosophischen Grundzug systematischer Begründung und Geschlossenheit seiner Lehre. Genau entsprechend bildet sich sein Kultus: um den ersten Kern herum auf der Grundlage kindlich frommen Glaubens unantastbare Reinheit des Denkens und Handelns, Toleranz und Freiheit, Verwerfung von Gesetz und Schrift; um den zweiten Kern herum ein hochgebautes Glaubenssystem mit intolerantem Eifer gegen jede Abweichung, mit festen Normen sakramentaler Heilswerte und sakramentaler Pflichten, und schließlich eine starre tief gegliederte Organisation der Gemeinde zur Kirche, zum Priestertum und zur Unfehlbarkeit. Beide Kerne ergänzen sich in ihrer Wirkung auf das religiöse Leben der christlichen Gemeinde, aber sie sind immer zwei Kerne geblieben von verschiedenem Gepräge, die sich unverschmolzen um einander drehen und unter Umständen auseinanderstreben zu innerem Zwist und zu Revolutionen. In dem ethischen Kern liegt die Dauerhaftigkeit und

die Macht, die den Stürmen getrotzt hat, in dem zweiten Kern die geschichtlichen Wandlungen des Christentums, seine angreifbare Schwäche, sein Verfall. Niemals hat das Christentum diesen inneren Zwiespalt überwunden, sondern höchstens ihn durch innere Bindung oder äußere Fesselung verdeckt. Jesus und sein irdischer Lebenswandel als ethisches Vorbild und Christus als Auferstandener und als überirdischer Erlöser, Rechtfertigung durch das Leben und Rechtfertigung durch den Glauben, lebendige Werktätigkeit und gläubige Gesinnungstüchtigkeit, sie streiten sich noch heute um den Vorrang.

Hier stoßen wir wiederum auf eine auffallende Analogie zwischen den beiden großen Weltreligionen, deren eine (der Buddhismus) den ostasiatischen, deren andere (das Christentum) den westlichen Kulturkreis unter sein Banner gebeugt hat. Beide beginnen, im bewußten und scharf betonten Gegensatz zu den damals in ihrem Bereich herrschenden Religionen, unter Verwerfung aller überflüssigen Spekulationen, Götterlehren und Kulten mit einer reinen, auf Erlösung von den Nöten des Lebens abzielenden und dadurch sich rechtfertigenden Ethik. Beide aber verfallen dem gleichen Schicksal, nach ihrem Austreten aus dem engeren und unmittelbaren Jüngerkreise mit traditionellen Mythen und volkstümlichen Vorstellungen überschüttet und überwuchert zu werden, so daß die ethischen Lehren hinter diesen zurücktreten, Verfärbungen erleiden und ihrer vollen Kraftentfaltung verlustig gehen, stellenweise sogar der Erstickung nahe kommen. Der Grund liegt auf der Hand. Es war nicht nur die Macht der volkstümlichen Ueberlieferungen, sondern mehr noch der unausbleibliche Drang nach einer zwingenden Begründung solcher Ethik. Wenn Ethik nicht als willkürliche Lebensordnung haltlos in der Luft schweben und nicht als heterogene Ethik ein äußerer Zwang mit sklavischer Zucht bleiben soll, so muß sie mit dem Gesamtinhalt des Geisteslebens verankert werden und aus ihm als notwendige Frucht entspringen. Die bloße geistige und sittliche Autorität des Verkünders ethischer Vorschriften, auch wenn sein eigener Lebenswandel als vorbildlich bewundert werden kann, genügt jenen Bedingungen nicht. Es bedurfte einer höheren Macht, und diese fand sich bei der Denklage jener Zeiten regelmäßig in der Vergöttlichung des

Verkünders oder seiner Sendung vor; er wurde Mittler zwischen Gott und Mensch. Aber auch hiermit war den Bedingungen noch nicht ohne weiteres Genüge getan, sondern die Vergöttlichung bedurfte eines umfassenden religiösen Rahmens, in dem sie eine eindrucksvolle Rechtfertigung fand. Und so mußten immer wieder Mythen, volkstümliche Vorstellungen, astrale Vorzeichen, Offenbarungen und Glaubenslehren herangezogen werden, um die verkündigte Ethik in einen übermenschlichen Ursprung zurückzuverlegen und ihr damit das pflichtmäßige und unwiderrufliche Soll zu sichern und für ewige Zeiten zu erhalten.

Die hohe Geisteskultur der hellenistischen Zeit ließ sich aber nicht mehr in Banden schlagen, aus denen sie bereits herausgewachsen war. Sie erforderte einen zeitgemäßen Neubau, der dem damaligen Kulturzustande und seinen Ansprüchen nach allen Richtungen Rechnung trug. Daß das Christentum dies in seiner Entwickelung geleistet und den unternommenen Bau in jahrhundertelangem Ringen und Kämpfen immer stärker und standhafter gefestigt hat, das verlieh ihm das Uebergewicht nicht nur über die altersschwachen und bereits geborstenen Urreligionen des Orients und die unentwickelten Naturreligionen des Okzidents, sondern auch über die andern, nur zu einseitiger Blüte und nicht zu umfassender Reifung gelangten Mysterienkulte der Umwelt. Nach Maßgabe des geschichtlich vorgezeichneten Grundrisses hatte jener Neubau die Aufgabe zu erfüllen, die aus so verschiedenartigen Zeiten und Ideen herstammenden und übernommenen religiösen Trümmer nicht bloß auf den von ihm festgehaltenen Boden der alttestamentlichen Religion aufzupfropfen, sondern sie mit diesem organisch zu verbinden, die Trümmer selbst als Bausteine auf einander abzustimmen und in Ergänzung klaffender Lücken ein in sich selbst übereinstimmendes Ganze zu schaffen; dessen inneres Gefüge galt es zu einem logisch einheitlichen System zu versteifen und dieses System standfest zu machen gegen alles An- und Eindringen zersetzender Elemente fremdartigen Ursprungs, gegen wechselnde Strömungen der exoterischen Wissenschaft, gegen unvereinbare Irrlehren und gegen zeitliche Vergänglichkeit. Hatten ältere Religionen das zu erreichen versucht durch die Macht der staatlichen Anerkennung und des staat-

lichen Privilegs, so ging das Christentum darüber hinaus und zog Gott selbst heran als obersten Schirmherrn seiner Religion und Kirche, berief sich auf die göttliche Offenbarung und forderte einen Glauben, der über alles menschliche Wissen, Erkennen und Begreifen erhaben blieb. An dem Bau und Ausbau dieses Glaubenssystems haben seit Paulus die erlesensten Geister der folgenden Jahrhunderte gearbeitet. Aber der erstandene Kunstbau und seine außerordentliche Verwickelung, die auch heute noch mit irrationalen Mysterien rechnen muß, ist dem Christentum zur Gefahr geworden, wie seine lange Geschichte in den zahlreichen Spaltungen, Sekten und Reformationsversuchen gezeigt hat und wie es nicht minder auch die Gewaltsamkeit der Abwehr reformatorischer Angriffe erkennen läßt.

Für den Buddhismus lagen die Verhältnisse anders. Er brach unvermittelt in die hochentwickelte brahmanische Spekulation herein und weiterhin bei seiner Ausbreitung über andere Volksstämme in festgegliederte Religionssysteme, die im Volksempfinden noch nicht überaltert waren, sondern in ihm noch eine feste Stütze hatten. Deshalb konnte es nicht anders kommen als es tatsächlich kam: nicht einmal Verschmelzung war das Ergebnis, sondern ein bloßes Anfügen, höchstens Einfügen der buddhistischen Ethik in die bestehenden und fortlebenden Religionen, mit denen sie dann auf Wohl und Wehe verbunden blieb, mit ihnen blühend oder entartend. Wie dargetan, lagen im westlichen Kulturkreise die Verhältnisse anders und wesentlich günstiger. Hier konnte nur ein Neubau der Religion Fuß fassen, da die alten Religionssysteme in Trümmern lagen. Die Materialien zu solchem Neubau, die auch ihrerseits nicht aus der Erde gestampft werden konnten, lagen in den zahlreichen und wertvollen Bruchstücken vor, die in den hellenistischen Mysterienkulten eine Stätte pietätvoller Verwahrung, eine zeitgemäße Reinigung von wertlosem Schutt, eine nicht zu unterschätzende Weiterbildung gefunden hatten. Mit diesem Material und lediglich mit ihm wurde der Neubau aufgeführt. Darin lag die weltgeschichtliche Bedeutung der hellenistischen Mysterienkulte.

Der Neubau selbst aber war eine genuine Schöpfung von völlig neuem Ausmaß und völlig neuem Gefüge, ein geistiger Bau von

höchstem Kunstwert, errichtet auf und aus dem Geiste des damaligen Kulturzustandes, dessen Völkerwelt den Neubau tragen sollte. Sie trug ihn und vergöttlichte ihn, und seine überragende Größe gewann ihm die katholische Geistesherrschaft über das neu erstehende Zeitalter.

Zwar sehen wir das Christentum zunächst unmittelbar herauswachsen aus dem Judentum, aus seinem Monotheismus, seinem nationalen Gottvertrauen, seiner gesetzlich klaren und unverbrämten Ethik. Aber das damalige Judentum hatte bereits einen reichen Inhalt aus den orientalischen Religionen der Babylonier und Perser in sich aufgenommen: die Trennung zwischen Welt und einem außerweltlichen persönlichen Gott, die polytheistische Einführung von Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch, den Glauben an dämonische Gegner Gottes, die Erwartung eines Lebens nach dem Tode, die Vorstellungen über ein unterirdisches und ein überirdisches (astrales) Jenseits, endlich auch im Vordergrunde alles Trachtens stehend die Messiasidee. Das Judentum war ferner damals bereits stark durchsetzt von Einflüssen der hellenistischen Philosophie, unter denen die Logosidee im Vordergrunde steht. Die Mysterienkulte und im Verein mit ihnen auch mancherlei gnostische Abarten und Mischformen erlöschender Religionen, die unserer Kenntnis jetzt mehr und mehr zugänglich werden, lieferten dazu auch unmittelbare, vom Judentum unabhängige Beiträge aus den Trümmern der orientalischen Religionen an das entstehende Christentum, so allem Anschein nach die charakteristische Leistung der iranischen Religion in dem religiösen Ausbau der Gegensätzlichkeit von Gut und Böse, ferner die Ideen der Entsühnung und Erlösung sowie den Glauben an Auferstehung und Vergeltung nach dem Tode und nicht zum wenigsten die ins Christentum übergewanderten Riten und Sakramente. Als ein weiterer, im Christentum in den Vordergrund tretender Zug darf hier nicht unbetont bleiben die ethische Forderung der Nächstenliebe und der allgemeinen Menschenliebe, die bereits im Judentum wie auch in den orientalischen Urreligionen zu bewußter und betonter Geltung gekommen, im Buddhismus und der Stoa aber bereits lange vor der christlichen Zeit eine grundlegende Forderung geworden war bis zur Würdigung

des Menschen auch im Sklaven und im Feinde und bis zur erbarmungsvollen Gerechtigkeit auch ihnen gegenüber. Die außerordentliche Bereicherung unserer Kenntnisse in den jüngsten Jahrzehnten hat ein vorher ungeahntes Licht ergossen über die alten orientalischen Religionen und besonders über die bewegte und schöpferische Mannigfaltigkeit der hellenistischen Zwischenzeit, die einem rasch fließenden Strome mit den Einmündungen zahlloser und ergiebiger Nebenströme aus einem damals unerschöpflichen Quellengebiet religiösen Urgrundes vergleichbar ist. Sie hat uns zugleich auch die Augen geöffnet über die Ausbreitungsbedingungen des Christentums. Gibt es kaum einen Gedanken, kaum einen Mythos und kaum einen Ritus des Christentums, der nicht bereits vor ihm in alter oder junger Lebenskraft eine weite Volkstümlichkeit und Pflege genossen hätte, so gab es zu jener Zeit im römischen Weltreich kaum ein Völker- oder Landesgebiet, das nicht durch gleichartige oder stammverwandte religiöse Ideen und Kulte bereits vorbereitet war für die Aufsaugung des christlichen Ideenkomplexes, für Verschmelzung mit ihm und für seine Bereicherung. Auch außerhalb des religiösen Gebiets lagen solche vorbereitenden Gedanken vor; beispielsweise hatte schon Platon ein Bild des Gerechten vorgezeichnet, der in aller Verfolgung trotz Verleumdung, Geißelung und Kreuzigung standhaft bleibt. Besonders die leidenschaftliche Hingabe jener Zeit an den Wunderglauben kam dem zustatten, und andererseits schützte die starke Hellenisierung des Christentums dieses vor der Seichtigkeit solchen Wunderglaubens, indem sie letzteren erfüllte mit philosophischer Vergeistigung und Vertiefung der von ihm aufgenommenen Ueberlieferungen und dem Christentum gerade dadurch den Weg bahnte zur schmiegsamen Anpassung an die klassische Kultur und später zu deren selbstherrischer Umwandlung in eine europäisch-mittelalterliche Kultur rein christlichen Geistes. War die griechische Religion selber in den Kinderschuhen stecken geblieben, weil der griechische Geist schon im Beginn seines Aufschwungs in der rationalen Philosophie seine Befriedigung gesucht und gefunden hat, so schritt dieser selbe Geist rasch auch über die Enge des nationalen Ideals platonischen Gepräges hinaus zum universalen Lebensideal, das im stoischen Humanitäts-

begriff die gesamte Menschheit umfaßte und sie mit der Natur und der Gottheit zu einem einheitlichen Weltganzen zusammenschmiedete. Dadurch war dem Christentum für seine spätere Ausbreitung über alle nationale Begrenzung hinaus der Boden aufs wirksamste vorbereitet. Und weiter lieferte dem Christentum hierzu die seiner Hellenisierung nachfolgende Romanisierung die organisatorischen Hilfskräfte und Machtmittel des romanischen Geistes, der die Organisation der Kirche, des Priestertums und des Kultus in einem monumentalen Umbau zur festen und widerstandsfähigen Schutz- und Trutzburg des in die Welt hinauswachsenden Christentums gestaltet hat. Andererseits aber ist, übereinstimmend hiermit, hervorzuheben, daß das Christentum nur jenen Kulturkreis erobern konnte, der alle jene Bedingungen erfüllte, und nur durch Gewalt imstande war über ihn hinauszudringen. Wo Tradition und Gewalt nicht hinreichten, da fand seine Ausbreitung ihre Grenzen. Deshalb blieb der ostasiatische Kulturkreis dauernd von ihm unberührt, deshalb konnte von Süden her der Islam ihm erfolgreich entgegentreten und auch heute noch bei den Naturvölkern ihm den Rang streitig machen.

Die Ausbreitung des Christentums hat wie gesagt eine unüberwindliche Schranke gefunden an der Grenze zwischen dem ostasiatischen und dem westlichen Kulturkreise. Ursprünglich hingen ja beide Kulturkreise ethnologisch unter arischer Stammesgemeinschaft zusammen, was gerade in den religionsgeschichtlichen Spuren noch deutlich erkennbar ist. Die gemeinsame Wurzel der iranischen und indischen Arier hat in gemeinschaftlichen Zügen der iranischen Urreligion und der Vedareligion ihren Charakter bewahrt, der sich vor allem ausspricht in ihrer Inhaltstiefe, ihrem spekulativen Hange und ihrem sittlichen Ernst, und es scheint kein Zufall, daß in dem arischpersischen Christentum und in dem arisch-indischen Buddhismus, trotz semitischen Einschlags auf der einen und ostasiatischen Rasseneinschlags auf der andern Seite, eine ebenbürtige Teilung der Weltkultur vorliegt, deren Ganzes von arischem Geiste beseelt und beherrscht wird, deren Teile sich aber gegen einander abgeschlossen und diesen Abschluß dauernd behauptet haben. Zwar hat der Buddhismus im 3. bis 5. nachchristlichen Jahrhundert nachweislich die vorderasiatische

Religion der Manichäer mit der Seelenwanderungslehre beeinflußt, und andererseits ist im 16. und 17. Jahrhundert eine christliche Jesuitenmission in den japanischen Bereich des Buddhismus vorübergehend eingedrungen, aber beides gehört nur noch der Geschichte und der Vergessenheit an.

Ob in anderer Weise auf noch ungeklärten Wegen buddhistische Lehren das Christentum beeinflußt haben, muß als eine noch unentschiedene Frage betrachtet werden. In das spätere Christentum allerdings sind viele apokryphe Legendenbildungen und mancherlei kultische Einrichtungen durch Vermittelung gnostischer Sekten aus dem Buddhismus übergewandert (Garbe). Was aber den grundlegenden Tatbestand anlangt, so stehen jene beiden Religionen auf so gänzlich anderm Boden von Tradition und Entwickelung, daß sie einander gegenwärtig völlig fremd und urwüchsig gegenüberstehen.

Gemeinschaftliche Züge wie das geschichtliche und legendenhafte Leben der Religionsstifter, der leidenschaftliche Erlösungsgedanke, die moralische Ueberwindung des Lebens, die durchdringende Betonung der Liebe, das Ideal der Wohltätigkeit und Bedürfnislosigkeit, die unbeschränkte Universalität und Humanität des Religionscharakters sind natürliche und fast notwendige Folgeerscheinungen der ursprünglichen Keime; ihre organischen Zusammenhänge dagegen sind so gänzlich anders geartet, daß eine gegenseitige Abhängigkeit gar nicht denkbar ist. Das entwickelungsgeschichtliche Ganze eines jeden der beiden Religionskreise ist ein Gebilde für sich von durchaus anderem Charakter, der dem andern Kreise völlig fremd bleiben muß. Verzicht auf der einen und Anspruch auf der andern Seite, das sind die unvereinbarlichen Grundstimmungen der beiden Charaktere, die tief in der Vorgeschichte der beiden Völkergruppen wurzeln.

Grundsätzliche Unterschiede weist vor allem die Art der Erlösungslehre auf, die im Buddhismus begründet wird auf das eigene Ich, seine Selbsterziehung durch Einsicht und Vertiefung, im Christentum dagegen auf eine übermenschliche Macht und deren Gnade. Hieraus entspringt mit Folgerichtigkeit die buddhistische Selbstbestimmung der Ethik und andererseits im Christentum die heterogene Ethik der offenbarten göttlichen Gebote. In engstem Zusammenhange

hiermit steht eine gegensätzliche Analogie, die Analogie zwischen buddhistischer Versenkung und christlichem Gebet; ihr religiöser Wert ist genau derselbe, gegensätzlich aber die Wendung des Buddhismus zur Eigenmacht vertiefter Erkenntnis und die christliche Wendung vom schwachen Menschen zum Gebet um göttliche Hilfe. Dementsprechend verwirft der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestaltung alle theistischen Spekulationen als nutzlos und überläßt sie dem niederen Denken im Unterschiede zu der höheren, moralisch befreienden Versenkung; das Christentum schraubt die Spekulation bis zum Gipfelpunkt anthropomorphistischer Erkenntnis des göttlichen Wesens und Willens empor und entnimmt aus diesem seine moralischen Maximen. Dementsprechend ist Buddha auch als Religionsstifter ein voller Mensch geblieben, nur mit besonderer, durch ihn selbst errungener Erleuchtung, Jesus dagegen zum Christus geworden mit göttlichem Ursprung und erleuchtet durch den göttlichen Logos. Tiefste Gegensätze ferner sind das buddhistische Streben nach lebensloser Ruhe im Nirvana, im Christentum dagegen die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Jenseits und im Genuß seiner Herrlichkeiten unter Auferstehung der Persönlichkeit. Unfruchtbare dogmatische Erstarrung, Spaltungen und Entartungserscheinungen haben beide durchgemacht, der Buddhismus wie das Christentum, durch innere Kämpfe ist aber der freigeistige Buddhismus weniger zerrissen worden als das dogmatisch gebundene Christentum. Der Vergleich ihres religiösen Gehalts läßt sie aber als ebenbürtige Gegner erscheinen, die im Ringen um die Weltherrschaft sich in diese geteilt und sich gegen einander behauptet haben. Nichtsdestoweniger hat ein Lehensnehmer von ihnen sich eingemischt und beiden schwere Verluste beigebracht, der Islam. Wieso er dies vermocht hat, bleibt für die Erkenntnis der religiösen Gesamtbewegung eine offene Frage.

Von vornherein fällt bei dieser Frage entscheidend in die Augen, daß der Islam in genau derselben Weise, mit genau denselben Beweggründen und Zielen in die religiöse Bewegung eingetreten ist wie vor ihm der Buddhismus und das Christentum, und damit gewinnen wir auch den Einblick in die Gründe für seinen Sturmlauf und für seine Machtentwickelung gegenüber jenen älteren Beherrschern der

Erde. Als Bußprediger und Sittenlehrer griff um die Wende des 6. nachchristlichen Jahrhunderts Mohammed nach asketischer Erleuchtung in die noch wilde, naturrohe, streitsüchtige und sittlich verwahrloste Lebensführung der arabischen Stämme ein und gab ihnen ernste und strenge ethische Vorschriften, mittels derer er die herrschende Blutrache und Blutfehde beseitigte und die hierdurch zerrissenen arabischen Stämme politisch einigte. Gesetze für die Regelung des sozialen Lebens verschmolzen so mit einem peinlichen religiösen Ritual. An die Stelle eines niedrigen Götzen- und Fetischdienstes setzte er den erhabenen, einigen und allmächtigen Gott. Den wirtschaftlichen Verkehrswegen folgend haben jüdisch-persische und christliche, in späterer Zeit auch buddhistische Quellen seine Lehre und deren Entwickelung gespeist, aber diese war als Ganzes eine kräftige monotheistische Reaktion gegen die uferlosen dogmatischen Auswüchse und Schnörkeleien jener überfüllten Quellen. Ausdrücklich spricht Mohammed selbst es aus, sein Werk sei die Wiederherstellung der reinen Religion Abrahams, die durch Juden und Christen verderbt worden sei. In solcher entschäumten und naturreinen Form und Uebertragung des grundlegenden Ideengehalts auf ein jugendfrisches Volk gewann der Islam die Kraft, sowohl naturrohe als auch entartete Volksmassen mit leichter Mühe oder mit Gewalt sich zu unterwerfen, sie mit neuem Leben zu erfüllen und fanatisch zu begeistern. Daß er diese Kraft trotz zunehmender Verdorrung noch heute besitzt, beweist die Ueberlegenheit seiner stetigen Propaganda über die christlichen Missionen im Bereiche der primitiven Völkerschaften besonders des afrikanischen Weltteils und verwandter Gebiete. Und diese Kraft verdankt er dem Vorwiegen der Ethik und des Ritus unter Verwerfung aller verwickelten Glaubenslehren, die er in einfachster Form zusammenfaßt in dem Glauben an den einen allmächtigen Gott, an Auferstehung und Vergeltung nach dem Tode. Bedingungslose Ergebung in den Willen Allahs und in das von ihm vorausbestimmte Schicksal ist der dogmatische Grundpfeiler des Islam, Beherrschung der selbstsüchtigen Triebe, Rechtschaffenheit, Treue, Liebe, Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit gegen alle Geschöpfe Gottes sind seine hohen ethischen Verpflichtungen, von denen der

ganze Koran durchzogen ist. Die Einfachheit, die Durchsichtigkeit und die Reinheit dieser Lehren waren die siegenden Waffen, mit denen er das unfruchtbare Unkraut des Aberglaubens niedergemäht und den empfänglichen Boden überall urbar gemacht hat für naives religiöses Denken und naive sittliche Kultur. Daneben wurde auch das eigene Leben Mohammeds und der ältesten Gemeinde nach Brauch und Glauben als vorbildlich und maßgebend für das religiöse Leben der späteren Geschlechter anerkannt. Auch den Islam haben allerdings Entartungen des dogmatischen und mystischen Ausbaus und demzufolge innere Streitigkeiten in reichem Maße betroffen, ihn seinem ursprünglichen Wesen in langer Folgezeit mehr und mehr entfremdet und damit seine urwüchsige Kraft zugrunde gerichtet. Alles in allem bedeutet geschichtlich das Auftreten des Islams nicht einen religiösen Fortschritt systematischer Art, sondern vielmehr einen Einbruch in die bisherige Kulturwelt aus einem niedriger stehenden Kulturkreise. Die Erfolge dieses Einbruchs und ihre Gründe gehen aus den gegebenen Darlegungen einleuchtend genug hervor.

Die entwickelungsgeschichtliche Erörterung der Religionssysteme hat uns in letzter Reihe zu den Weltreligionen geführt, von denen in der üblichen Schätzung etwa 500 Millionen Bekenner auf den Buddhismus, 500—550 Millionen auf das Christentum und 260 Millionen auf den Islam entfallen. Neben ihnen stehen auch heute noch Nationalreligionen, von denen die chinesische nach der beträchtlichen Zahl ihrer Bekenner mit jenen Weltreligionen zu wetteifern vermag. Neben alledem aber stehen auch noch in großem Umfange primitive Völker mit gänzlich unentwickelten Vorstufen von Religion. Die Bevölkerung der Erde bildet eben noch keinerlei Ganzes, sondern zeigt alle Kulturstufen nebeneinander und durcheinander geschoben. In diesem Durcheinander fällt die Wertung zugunsten der beiden großen Weltreligionen aus vermöge ihres individuell vertieften und zugleich zur Humanität erweiterten Charakters. Dieser Wertung sehen wir auch die zeitliche Stufenfolge der religiösen Entwickelung durchaus entsprechen. Der entwickelungsgeschichtliche Aufbau der Religionssysteme in ihrer Gesamtheit zeigt uns drei klar auseinander tretende Entwickelungsphasen. Die erste und niederste Phase umfaßt das Auftauchen

zahlloser religiöser Motive, die ungeordnet nebeneinander liegen, hervorgegangen aus primitiver Umgebungs- und Naturauffassung, ausgestaltet in freier Phantasie und belebt durch den sie aufnehmenden Kultus. In der höheren Phase sehen wir die zerstreuten Motive sich zusammenballen zu größeren religiösen Ideenkomplexen, sehen wir allmählich jenes Rohmaterial auch innerlich sich ordnen und systematisieren, es entstehen geschlossene Religionssysteme, in denen auch die Ethik eine steigende Bedeutung gewinnt. Im Völkerverkehr berühren sich die Religionssysteme und lösen sich ab, teilen die Entwickelung und das Schicksal ihrer Völker, nehmen reichlich fremde Religionsbestandteile in sich auf und leiten damit einen religiösen Verschmelzungsprozeß ein, in welchem die traditionellen Motive den Kampf ums Dasein zu führen haben. In ihm gehen altersschwache Motive unter, blühen lebenskräftigere Motive auf, um neue zu zeugen oder fruchtlos wieder abzusterben. Ganze Religionssysteme verkümmern und entarten dabei, oder sie zersplittern, um aus den Trümmern neue Systeme erstehen zu lassen. Aber diesem Prozeß ist kein Halt zu gebieten. Der Kampf ums Dasein ergreift die Tradition als solche bis in ihre tiefsten Wurzeln hinein, die ihren Ursprung aus der primitiven Umgebungs- und Naturauffassung trotz aller Wandlungen der religiösen Entwickelung nicht verleugnen können. Diesem Ursprung gegenüber pocht der moderne Zeitgeist mit seiner gereiften Naturwissenschaft erschütternd an die Pforten der Religionen und leitet nun eine vierte Entwickelungsphase ein, welche notgedrungen die Religion auf gänzlich andere Füße stellt; die verwitterten Bausteine der Tradition zerfallen, die aus ihnen erbauten Religionssysteme wanken und bersten, und das Wesen der Religion gewinnt Licht und Luft, um sich frei und lebensfrisch entfalten zu können.

c) Die Grundzüge der religiösen Gesamtentwickelung.

Haben wir in den voraufgegangenen Darlegungen die geschichtliche Entwickelung des religiösen Denkens und der aus ihm entsprungenen Religionssysteme in ihren genetischen Zusammenhängen, ihrer zeitlichen Folge und ihren gegenseitigen Einwirkungen zu über-

blicken versucht, so würde dieser Ueberblick doch unvollständig bleiben, wenn wir ihm nicht noch einen weiteren zur Seite stellten, der die allgemeinen Grundzüge der religiösen Entwickelung in ihrer systematischen Gliederung, ihren gegenseitigen Beziehungen und ihrer logischen Abhängigkeit voneinander zur Durchsicht bringt.

Den allgemeinen Untergrund des religiösen Denkens bilden die naiven Vorstellungen des noch völlig unerzogenen Geisteslebens von menschenartigem Wollen in dem gesamten Tun und Treiben der äußeren Umgebung. Die ihn umgebenden Naturwesen und Naturvorgänge fürchtet der primitive Mensch oder schätzt sie wie seinesgleichen, wehrt sich gegen sie oder sucht sie für sich zu gewinnen wie menschliche Wesen durch Drohung und Gewalt (Beschwörung und Vertreibung), durch Bitten und Gaben (Gebet und Opfer), durch Fehde oder Flucht und durch vertragsmäßige Versöhnung oder dienstbare Verehrung. Aus seinen eigenen Anstrengungen und deren Widerständen gewinnt er den Begriff der Kraft, überträgt ihn auch auf alle anderen Dinge und zieht sich vor ihren geheimnisvollen Kräften zurück oder versucht sie sich nutzbar zu machen durch ebenso geheimnisvolle Hilfsmittel, die Magie. Aus Magie, Tod und Träumen gewinnt er weiterhin, indem er die im Toten gefürchteten Kräfte personifiziert, die Vorstellung einer vom Körper trennbaren Seele. Mit der Seelenvorstellung wirft er zusammen die Vorstellungen von gänzlich unabhängigen, von freien, unsichtbaren Kräften, personifiziert auch diese zu Vorstellungen von Geistern, die ihm feindlich oder freundlich gesinnt seien, und läßt ihre Kräfte und ihre Macht ins Uebermenschliche auswachsen, woraus ihm die Vorstellung von schädlichen oder nützlichen, von bösen oder guten Dämonen oder Göttern entspringt. Diese Vorstellungen knüpfen sich zunächst eng an allerlei Naturerscheinungen an, lösen sich aber auch von ihnen los und lassen eine Geister- und Götterwelt von phantastischer Vielseitigkeit und phantastischer Machtfülle ins Leben treten, die er von sich fernzuhalten oder für sich zu gewinnen sucht. Das sind nach einem von Bastian geprägten Ausdruck die Elementargedanken, die als ursprünglichste Vorstufen des religiösen Lebens bei den Naturvölkern aller Erdteile mit ausnahmsloser Gleichmäßigkeit wiederkehren.

Bei der weiteren Entwickelung dieser Vorstellungen schlägt die fortschreitende Ideenbildung zwei grundsätzlich verschiedene Richtungen ein, deren eine in der Verfolgung der unpersönlich gedachten Kräfte, deren andere in der Verfolgung der persönlich gedachten Geister und der aus ihnen hervortretenden Götter besteht, ohne daß übrigens beide Richtungen sich gegenseitig ausschließen. Schon bei den primitiven Völkern macht sich jene Wegescheidung geltend. In der Richtung der Kräfteverfolgung entwickeln sich die Vorstellungen des Tabu und des Totem. In der Tabuvorstellung werden die Kräfte von den mit ihnen behafteten Dingen und Personen ablösbar und übertragbar gedacht, und man hütet sich vor der Berührung, vor dem Anblick, vor jederlei Gemeinschaft mit den vermeintlichen Trägern solcher Kräfte oder sucht andererseits diese Kräfte, wenn ihr Besitz erstrebenswert ist, für sich zu gewinnen, sei es durch natürliche Berührungsweisen oder durch Lebensgemeinschaft oder durch die meist bevorzugte Magie. In andersartiger, aber gleichsinniger Vorstellungsweise führt der Glaube an gemeinschaftlichen Besitz gewisser Kräfte und kraftbedingter Eigentümlichkeiten oder auch nur die gemeinschaftlichen Lebensverhältnisse mit ihrer Abfärbung auf die Lebensbetätigung zur Vorstellung des Totem d. h. der Zusammengehörigkeit von Menschen, Tieren, Pflanzen und andern Dingen der natürlichen Umgebung in bestimmter Gruppengemeinschaft oder auch nur der Zusammengehörigkeit in Ansehung des Wertes solcher Umgebungsobjekte für das Stammesleben. Aus solcherlei Vorstellungen entspringt die Heiligung der totemistischen Kultobjekte.

Eine Erweiterung und Verallgemeinerung dieser Vorstellungsweise konnte beim Fortschreiten der Denkkultur nicht ausbleiben, sie wurde vielmehr unwiderstehlich herausgefordert. Derartige unsichtbare Kräfte konnten eben nicht auf einzelne Wesen und Dinge beschränkt bleiben, die allgemeine Maßlosigkeit des ungeschulten Denkens steht dem entgegen. Besonders die Tabuvorstellung zog weite Kreise, überall wurden derartige Kräfte gewittert und bald die ganze Natur mit ihnen behaftet. Zum Verallgemeinerungstrieb trat aber auch der Einheitstrieb des Denkens hinzu, der alle diese Kräfte

zusammenfaßte in einer Einheitsidee, in dem Brahman-Atman der indischen Religionsphilosophie. Die Erzeugung und der spekulative Ausbau dieser Idee zur weltumspannenden Einheit, ihre erhabene dichterische und religiöse Verwertung, das war und bleibt ein unvergängliches Denkmal des arisch-indischen Geistes in der Zeit seiner überschäumenden Jugendkraft. Brahman als der ewig gleiche unpersönliche Urgrund alles Seins und Werdens, das von ihm ausgeht, in ihm und durch ihn ist, das stetig zu ihm zurückkehrt und in ihm sich auflöst, und der Atman, ein gleichartiger Ausfluß jenes Wesens, der ganz und ungeteilt in jedem Einzelwesen, jedem Einzeldinge in Erscheinung tritt, das ist das Hohelied der brahmanischen Kulturperiode, das dem Buddhismus und seiner Ethik die Wege geebnet hat.

Der Kraftbegriff und alle auf ihn gestützten Spekulationen erfordern einen verhältnismäßig hohen Grad abstrakten Denkens, dem das kindlichere, sinnlichere und anschaulichere Denken in der Form von konkreten Vorstellungen gegenübersteht und an Volkstümlichkeit sowie an religiöser Wirkung auf das Volksleben stets überlegen ist. Deshalb ist es ohne weiteres begreiflich, daß auch in der Entstehungszeit der religiösen Vorstellungen der zweite jener Scheidewege eine erheblich größere Anziehung ausgeübt hat und vorwiegend betreten worden ist, der Weg der Spekulation in persönlich gedachten Geistern. So entstehen zunächst die Personifikationen der Naturkräfte und unter dem Einfluß sozialer Machtunterschiede niedere und höhere Geisterklassen, von denen die höheren sich zu Göttern auswachsen als segen- oder verderbenbringende Beherrscher der Kräfte, als gütige oder gefährliche Gebieter über das Menschengeschick. Ihre Zahl und Mannigfaltigkeit wird um so größer, als nachweislich im Laufe von Verkehr, von Kriegen, von Stammesvereinigungen und Völkermischungen zahlreich fremde Götter den bisherigen hinzutreten und als nützlichere oder kraftvollere Götter die älteren zumteil verdrängen. Auf den primitiven Stufen des Stammeslebens wirbeln alle solchen Götter ordnungslos durcheinander. Immerhin macht sich bereits die Neigung geltend, sie zumteil in ein verwandtschaftliches oder sonstiges soziales Verhältnis zueinander zu setzen, entsprechend dem Vorbild der Familie und des Volksstammes. Auch erlangen

einzelne der Götter, je nach ihrer Bedeutung für das Stammesleben, eine vorwiegende Beachtung und eine überragende Machtfülle. Das gilt besonders für die Astralgötter, deren Kultus steigt, sobald der primitive Blick sich von der Erde zu den Gestirnen erhebt und in ihrem Lauf einen Einfluß auf die Vegetation und andere Naturerscheinungen erkennt und astrologische Deutungen des Natur- und Menschenlebens sich einstellen. Aber eine straffere Ordnung der Götterwelt tritt erst dann hervor, wenn die primitiven Volksstämme sich zu ganzen Völkern zusammengeschlossen und sich in eine eigene soziale Ordnung, in ein geordnetes Staatswesen eingefügt haben, in ein Staatswesen mit mächtigem Herrscher, mit einem Hofstaat und dem zugehörigen Dienstpersonal. Dann wird dem ganz entsprechend auch ein regelrechter Götterstaat gebildet mit einem höchsten Gott und seiner Familie an der Spitze, mit großen Nebengöttern und mit dienstbaren Geistern göttlichen Geblüts. Das Ordnungsprinzip ist hier die äußere Machtfülle. Kriegsgötter treten auf den Plan und den politischen Wirren entsprechend auch göttliche Gegner des Götterthrones und umstürzlerische Bewegungen im Götterstaat, die zur Mythenbildung reichlich Anlaß geben. Die ägyptische, die babylonisch-assyrische und die persische Götterwelt sind hierfür ausgezeichnete Beläge. Mit dem Wanken der Staaten, ihrem Rückgange und ihrer Unterwerfung wandeln sich auch ihre Götter, wankt deren Macht, werden sie durch andere ersetzt, ergänzt oder vermischt. Manche Völker sind nicht in so bevorzugter Lage der Machtentfaltung gewesen, haben sich nur aristokratisch oder gar demokratisch entwickelt und deshalb eine andersartige Götterwelt erzeugt, deren Typus dann die anspruchsloseren Naturgötter geblieben sind unter Anpassung an die volkstümlichen Lebensverhältnisse und Lebensrichtungen. Die griechisch-römische Götterwelt zeigt diesen Zug und bildet einen andersartigen Ordnungstypus heraus, der sich auf das Prinzip der Arbeitsteilung stützt. Entsprechend den mannigfachen Richtungen des nationalen Volkslebens werden den Göttern verschiedene Wirkungs- und Machtgebiete zugewiesen. So entstehen die Gottheiten des Ackerbaus, der Herden, der Gewerbe, des Handels, der Schiffahrt, der geistigen Kultur usw. Im Anschluß hieran tritt ein neues Ideal des

Lebens auch für die Göttergestalten in den Vordergrund, ihre Ausstattung mit ethischen Grundzügen und ethischer Hoheit. Alte Götter werden ethisch umgewandelt oder neue Götter als reine Personifikationen ethischer Eigenschaften den früheren hinzugefügt, meist allerdings unter Anlehnung an bereits bestehende, bis dahin weniger geachtete Göttergestalten. Gegenüber dieser unbegrenzten Vervielfältigung und Vermannigfaltigung ist aber auch der Gegensatz nicht zu vergessen, der Typus der Einfachheit, wie ihn die Hebräer geliefert haben. Nichts anderes als einen nomadischen Führer an der Spitze, haben sie eine streng monotheistische Religion geschaffen, einen individuellen Einheitsgott, auf den sie dann aber die ganze göttliche Machtfülle gehäuft, die ganze Hoheit der Ethik übertragen und dem sie schließlich den Rang eines Weltengottes, eines Weltschöpfers und Weltherrschers erschlossen haben. In der religiösen Kulturentwickelung hat schließlich der Monotheismus die Oberhand erlangt, weil der Grundzug des menschlichen Denkens die Einheit ist und zur Vereinheitlichung aller Erkenntnis drängt, sei es in allgemeinsten Grundgesetzen sei es in obersten Prinzipien für jedes Denksystem. So war ja schon die vedische Brahmaspekulation des arisch-indischen Denkens zu der allgemeinen und einheitlichen Weltkraft des Brahman gelangt, die auch jedes Selbst ganz und ungeteilt als Atman erfüllt, und so auch ist der Monotheismus das Einheitsideal der personifizierenden Religionen geworden.

In dieser Wendung zum Monotheismus bereitete sich ein weiterer Fortschritt der Gottesvorstellungen vor, der als unmittelbare Konsequenz des monotheistischen Einheitsideals angesehen werden muß. Hatten in den polytheistischen Göttervorstellungen die Naturgötter, den natürlichen Erscheinungen entsprechend, bedrohliche, verderbliche und den natürlichen Trieben und Begierden gleichgerichtete Eigenschaften und Wirkungsweisen, und waren ihnen deshalb andersartige Götter mit ethischen Zügen und Betätigungen gegenübergestellt worden, so ließen sich in dem Einheitsgott derartige Gegensätze nicht mehr miteinander vereinbaren. Unweigerlich mußten in ihm diejenigen Attribute fortfallen, die mit dem ethischen Bewußtsein nicht in Einklang standen. Das bedeutete den Uebergang zu wesentlich höheren

Gottesvorstellungen als die polytheistischen Anschauungen sie zugelassen und vertragen hatten; der monotheistische Gott wurde ein reiner und unbefleckter Träger von höchstbewerteten Attributen. Aber es ist nicht bei diesem hohen und ethisch gerichteten Monotheismus geblieben. Zunächst bedeuteten die Teufelsvorstellungen einen Rückfall oder vielmehr einen ungetilgten Ueberrest der älteren Anschauungen. Hiervon abgesehen indes, verfiel nebenher auch die monotheistische Gottesvorstellung als solche einer Ueberhöhung, deren Ausgleich wiederum zu polytheistischer Sinnlichkeit zurückführen mußte. Dem Einfluß nämlich der griechischen Philosophie, die von Platon angefangen bis Plotin die persönlichen Götter mehr und mehr in einer überpersönlichen Gottesidee gleich dem indischen Brahman hatte aufgehen lassen, ist auch der christliche Monotheismus gefolgt und hat seinen persönlichen Gott mit allen seinen Attributen ins Unendliche und damit ins Ueberpersönliche auswachsen lassen. Zwischen dem sinnlichen Einzeldenken des gewöhnlichen Lebens und dem unsinnlichen Einheitsdenken der Spekulation[1] liegt aber eine gewaltige Kluft. Dieser Sprung ist dem Volksglauben zu groß, und der Volksglaube überbrückt die Kluft in gefühlsmäßiger Wendung, indem er sich mit seinen Gefühlsbedürfnissen lieber an die Mittler wendet, die ihm alle Religionen reichlich geliefert haben, an niedere Götter und Göttersprossen, an Ahnen, Heilige, Reliquien und Fetische. Das ist der rückläufige Gang der höchsten religiösen Ideen im Volksglauben, wie ihn die Geschichte des religiösen Lebens in allen Abstufungen zeigt.

Der Sitz der primitiven Geister und Götter ist zunächst die Umgebung der Menschen, Wälder, Berge, Wässer. Besonders unter dem Einfluß astraler Göttervorstellungen rücken die Götter von der Menschenwelt ab in ein höheres Eigenreich, den Himmel, und als dessen Gegenstück entsteht die Vorstellung einer Unterwelt, des Hades oder der Hölle. Hierdurch erweitert sich die Kluft zwischen den das menschliche Leben fördernden und beherrschenden Göttern und den es bedrohenden und zerstörenden Dämonen. Herrschen jene im Himmel als Götter des Lichts, so treiben diese ihr Wesen in der Unterwelt als Vertreter und Gestalten der Finsternis, und dement-

sprechend wird die größere Machtfülle den ersteren zuteil. Aber die Gegensätze vertiefen sich, auch untereinander werden sie zu Gegnern und nehmen den Charakter an und für sich guter und an und für sich böser Wesen an, worin der ursprüngliche Zusammenhang der Ideen von Gut und Böse mit den Sinneseindrücken von Licht und Finsternis sich eigenartig ausprägt.

An und für sich gut und an und für sich böse. In dieser Vertiefung des Gegensatzes zwischen gut und böse liegt ein außerordentlicher Fortschritt der Idee, der sich nun auch auf das menschliche Handeln und die einzelnen Handlungen überträgt. Liegt in der primitiven Anschauung dem Unterschied zwischen gut und böse lediglich der selbstsüchtige Maßstab des Nutzens oder Schadens zugrunde, werden im primitiven Denken auch die Geister und demnächst die Götter nur nach diesem Maßstab in gute und böse unterschieden, je nachdem sie das menschliche Leben fördern oder schädigen, so wird in jener Vertiefung des Gegensatzes nicht mehr das menschliche Wohl und Wehe der Maßstab, auch nicht das göttliche, sondern die Idee des Guten und des Bösen wird absolut, wird ein übergöttliches Prinzip: auch die Götter sind ihr untertan, bekämpfen sich auf Grund des Gegensatzes der Idee, und die Menschen wie die gesamte Natur nehmen an diesem Kampfe teil. Das ist die Hochburg der Ethik, errichtet von der persischen Religion, vergleichbar der griechischen Idee des Schicksals, jener Idee der absoluten Notwendigkeit des Geschehens, an der die göttliche Willkür ihre Grenze findet. Beide Ideen, die Idee des wertenden Sollens und die Idee des kausal bedingten Müssens, mit andern Worten das ethische Gesetz und die Naturgesetze, überragen hier die Gottesidee. Diese Art des religiösen Denkens aber ist nicht an die persische Religion und nicht an den griechischen Geist gebunden. Auch im Buddhismus tritt sie klar und bestimmt hervor; deshalb konnte der Buddhismus die alten Göttervorstellungen unbehelligt fortbestehen lassen und mit neuen sich abfinden. Ja, im Grunde genommen, hat sie in allen polytheistischen Religionen unbewußt geschlummert und wirft auf die untergeordnete, das Menschentum nur dem Grade nach überragende und deshalb allerlei Uebergänge und Zwischenstufen rechtfertigende Stellung ihrer

Götter ein hell aufklärendes Licht. Drücken wir diese Auffassungsweise in modernem Denken aus, so bedeutet sie die Vormacht der natürlich-geistigen „Weltidee“ vor der Gottesidee, welch letztere nur in den monotheistischen Religionen umgekehrt die Vormachtstellung erlangt hat und im pantheistischen Denken wiederum hinter die umfassendere Weltidee zurücktritt.

Kehren wir jedoch nach diesem abschweifenden Ausblick zu der geschichtlichen Entwickelungslage, von der wir hierbei ausgegangen sind, zurück und bleiben stehen bei der Verknüpfung der Ethik mit der Gottesvorstellung, so zieht diese Verknüpfung mit logischer Folgerichtigkeit auch die Begriffe des Lohnes und der Strafe, die ursprünglich einen rein sozialen Charakter tragen, in den Bereich des religiösen Gebiets. An die Stelle der primitiven Vorstellung von Nutzen oder Schaden, den die „Geister“ dem Menschen zufügen, tritt nunmehr die Idee des Lohnes und der Strafe, die von der göttlichen Macht über den Menschen verhängt werden, und an die Stelle der göttlichen Willkürmacht tritt jetzt, unter Umbiegung des ursprünglich gleichfalls nur sozialen Begriffs der Gerechtigkeit in einen religiösen Begriff, die Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Hieraus wieder wächst die Idee der unverdienten göttlichen Gnade heraus. Unterliegen die menschlichen Handlungen zunächst der göttlichen Gerechtigkeit, so wird darüber hinaus die göttliche Gnade vertragsmäßig erworben durch den Glauben. Hier erhebt sich die göttliche Macht wieder über die Ethik, und die primitive Vorstellung der dem Menschenleben Nutzen bringenden Geister und der ihm Gutes erweisenden Götter tritt in höherer Umrahmung wieder in den Vordergrund des religiösen Denkens, Wünschens und Hoffens. Damit wird die persische von der christlichen Religion abgelöst.

Von neuem stoßen wir hier, im ethischen Gebiet, auf den Unterschied zwischen den Grundzügen der unpersönlichen Kräftereligion und der personifizierenden Geisterreligion. Mangels der Personifikation ihrer Gottesidee kann die religiöse Spekulation der Inder und der aus ihr hervorgegangene Buddhismus dem vorgeschilderten Ideengang nicht folgen. Schon seine ethischen Vorschriften kann der Buddhismus nicht auf göttliche Autorität und göttlichen Willen stützen,

sondern nur auf die selbstgewonnene Einsicht des Menschen in die Eigenart des Lebens und auf die einsichtsvolle Erkenntnis der Schäden und Verirrungen des Lebens, wenn er auch eine außergewöhnliche Erleuchtung und deren Wiederkehr zu Hilfe nimmt. Auch die religiösen Begriffe von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe sind ihm nicht zugänglich, noch weniger der Begriff der Gnade. An deren Stelle tritt bei ihm durchaus folgerichtig der Fluch der Leidenschaften und der Lebensgier, des verderblichen Durstes nach den Wechselgütern des irdischen Lebens und als Lohn für die idealistische Abwendung von alledem die selige Ruhe des Geistes im Nirvana („des Werdens End und Ruh"). Dieser Lohn kann ebensowenig ein persönlicher Gottesgnadenakt sein, kann nicht erlangt werden durch Opfer und Gebet, die beide der Buddhismus nicht kennt, sondern muß grundsätzlich ein Selbsterwerb sein aus richtiger Erkenntnis der Nichtigkeit des Lebens, das Ergebnis von Selbsterziehung und von Selbsterlösung. Das ist die unvergängliche Großtat des Buddhismus, daß er hiermit die Ethik an die Spitze seiner Lehren stellt, ja daß er nichts weiter braucht als eine solche auf Lebenserkenntnis beruhende Ethik, um das Ziel seines Wünschens, Strebens und Hoffens zu erreichen. Und das Mittel zur Erlangung jener Erkenntnis und zur erkenntnismäßigen Selbsterziehung ist ihm die Macht der geistigen Vertiefung und Versenkung in das ruhelose Treiben des wechselvollen Lebens und Weltgeschehens, dem das Walten des unpersönlichen Weltgesetzes in seiner unveränderlichen Hoheit gegenübersteht als das wahre Wesen alles Weltseins und Weltgeschehens. Auf dieser erkenntnismäßigen Grundlage konnte der Buddhismus es wagen, die brahmanische Spekulation zu verwerfen, eine reine Ethik als Religion zu verkünden und die ethische Erziehung lediglich dem eigenen Selbst des Menschen anzuvertrauen.

Annähernd gleichzeitig mit den Iraniern und Indern haben die Griechen mit der Ethik gerungen und zwar ähnlich dem Buddhismus gänzlich unabhängig von allem Götterglauben; nur mit Hilfe der Philosophie suchten sie das Problem der Ethik zu lösen. Hier vereinigen sich Erkenntnis und Ethik zu wahrer Religion, die aber mangels jeden Kultus keinen sozialen Charakter annahm. Der Kultus

heftete sich lediglich an ihren Götterglauben an, diesem aber fehlte die Ethik, um Religion sein zu können. Platon allerdings hatte die allumfassende „Idee des Guten" als Brennpunkt seines ganzen Ideensystems mit der Gottheit identifiziert, aber auch hier unter Ausschaltung der traditionellen Götterlehre. Die stoische Ethik hatte zunächst nur das geistige Gleichgewicht im Auge, entfaltete sich aber zu einer überpersönlichen Ethik, in der die Vernunft zur menschlichen Natur wird und den höchsten Maßstab abgibt für die sittliche Bindung der menschlichen Weltgemeinschaft. Wir sehen daraus, daß es den Griechen nicht gelungen ist, eine Religion zu bilden, daß sich die religiösen Teilerscheinungen ihres Denkens nicht zu einer religiösen Ethik zusammengeschlossen haben; denn die sonstigen ethischen Richtungen des griechischen Denkens stehen noch weiter abseits eines solchen Zusammenschlusses. Deshalb sind den Griechen die religiösen Probleme des unabänderlichen Schicksals und der unverdienten Schuld unlösbar geblieben, so sehr diese beiden Probleme auch ihr ethisches Fühlen in Anspruch nahmen.[1] Und wir sehen daraus ebenso, daß nur die Bahnen des Judentums und des Parsismus in ihrer sich durchdringenden Gemeinschaft dem Christentum die Wege öffnen konnten, die dieses in der volkstümlichen Vertiefung und Verinnerlichung der Religion an der Hand seiner tiefen Gefühlsspekulationen und seines hieraus entspringenden Glaubenssystems beschritten hat.

Wie erwähnt, steht neben dem Geister- und Götterglauben ziemlich von Anfang an der Seelenglaube, beide sich gegenseitig stützend. Jener primitive Seelenglaube hat im Totenkultus und im Ahnenkultus sich dauernd erhalten und lebt in dieser Form ja bis zum heutigen Tage fort. Gerade in der Form des Ahnenkults hat der Seelenglaube auch einen bemerkenswerten Einfluß auf die Götterbildung ausgeübt. Schon bei den primitiven Völkern finden wir in weiter Verbreitung die Vorstellung, daß mächtige Häuptlinge auch nach dem Tode noch die Beschützer des Stammes bleiben und als solche fortdauernd verehrt und angerufen werden, bis sie der Vergessenheit anheimfallen. Der Ahnenkult hat diese Vorstellung gefestigt, hat große Herrscher der Kulturvölker nach ihrem Tode zu

Göttern und zwar zu nationalen Schutzgöttern des Volkes erhöht und nun ganz folgerichtig auch ihre Nachkommen auf den Herrscherthronen zu Nachkommen göttlichen Ursprungs und in mythischer Umwandlung dieser Idee zu Söhnen des Sonnengotts oder des Himmels gemacht. Auch die Idee des Herrschertums von Gottes Gnaden steht teilweise noch heute mit diesem Ideenbereich in Zusammenhang.

Befremdlicher könnte die Idee der Seelenwanderung erscheinen, die in den religiösen Spekulationen der Inder eine so tiefgreifende religiöse Bedeutung gewonnen hat. Aber auch sie ist nicht so unvermittelt aufgetaucht, sondern hat ihren Untergrund in den Anschauungen der primitiven Völker, denen gemäß ja alles von geisterhaften Kräften beseelt ist, die ablösbar und übertragbar sind. Hatte sich die Vorstellung einer Seele gebildet, die dann an die Stelle jener Kräfte trat, so konnte es ja garnicht ausbleiben, daß auch diese Seelen als wanderungsfähig angesehen wurden. Zumal die Tiere gelten den primitiven Anschauungen ja als ebenso beseelt wie die Menschen, alles Lebende ist ihnen ohne Unterschied beseelt, und in den Bäumen und andern Naturdingen wittern sie ebensolche Seelen. So schwirren bei ihnen Vorstellungen von deren Wanderung in allerlei andere Naturwesen überall in der Luft und gleichermaßen Vorstellungen von ihrer Ueberwanderung nach dem Tode in neugeborene Kinder. Bei den Indianern und den westafrikanischen Eweern finden sich noch bestimmtere Vorstellungen über ein Vorleben der Seelen. Es darf daher mit Sicherheit angenommen werden, daß die ganze Seelenwanderungslehre aus solchen primitiven Vorstellungen herausgewachsen ist und später in dem Tierkultus eine belebende Stütze gefunden hat. Bei den Indern kommt dazu der ethische Gedanke, der in dem vorbuddhistischen Gesetzbuch des Manu schon enthalten ist, daß sich die Seele nach dem Tode in das Tier verwandelt, dessen Charakter ihr entspricht, und dies immer von neuem in unberechenbarer Zahl von Wanderungen. Buddha hat in anderer Form den Gedanken aufgenommen, da er nicht eine dauernde Seele, sondern nur ein dauerndes Seelenleben gelten ließ, das sich seinem bisherigen

Wesen gemäß die neuen Daseinsformen als ein fortdauerndes Werden schafft. Hier tritt die ethische Vergeltung noch schärfer hervor und bleibt der Kernpunkt auch bei allen andern Anhängern der Seelenwanderungslehre, wie sie unter den Griechen bei den Orphikern, Pythagorenern, bei Platon u. A. an der Tagesordnung war. Haben doch später auch die Gnostiker, die Manichäer und vielfach die mittelalterlichen Katharer sowie mancherlei andere große Geister des Mittelalters und der Neuzeit ihr nachgehangen bis auf Lessing, Goethe und Schopenhauer.

Daneben ist dem Seelenglauben aber noch eine andere Ausbeutung zuteil geworden, die sich nicht mit solchen wechselnden Formen des Fortbestandes begnügt, sondern das persönliche Interesse des eigenen bewußten Fortlebens in den Vordergrund stellt. In dieser bereits seit langem vorbereiteten[1]) Form haben die verschiedenen Religionen den Seelenglauben zu einschneidender Bedeutung herausgehoben und den Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen in die überirdische Götterheimat oder in die unterirdische Finsternis verlegt, dabei aber schwankenden und unklaren Vorstellungen über die Beteiligung und den Verbleib des Leibes gehuldigt. Denn die primitive Anschauung von loslösbaren Kräften und körperlosen Seelen hatte sich im Wandel der Zeiten vielfach verwischt, hatte mehr und mehr realeren Vorstellungen einer ungetrennten Einheit von Leib und Seele den Platz geräumt, derart daß mit dem Fortleben der Seele die Auferstehung des Leibes gedanklich verknüpft wurde oder als zu-

---

1) So begegnen wir einem höher entwickelten Glauben an seelisches Fortleben schon innerhalb des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in dem indischen Rigveda, wo dieses Fortleben als Rückkehr der Seele zur himmlischen Heimat gefeiert wird, und ebenso in den ältesten Urkunden der iranischen (persischen) Religion, wo es als freie Gabe der Götter an die Frommen gilt. Ein Lied des Rigveda beispielsweise ruft bei der Leichenfeier der Seele des Verstorbenen zu (nach Kaegi's Uebersetzung):

Vereine mit den Vätern dich, mit Jama,
Und mit der Tugend Lohn im höchsten Himmel.
Zur Heimat kehre, aller Mängel ledig,
Vereine dich dem Leib, in Kraft erblühend.

gehörige Voraussetzung galt. Einen solchen Auferstehungsglauben finden wir in der ägyptischen Religion, in den hellenistischen Mysterienkulten (Osiris-Mithramysterien), im pharisäischen[1]) Judentum, und so auch ist er in das Christentum übergegangen. Hier aber, wo sich allmählich eine immer schärfere und grundsätzliche Trennung von Leib und Seele vollzogen hat, bedeutet die Auferstehung des Leibes eine unberechtigte Verdoppelung des Prinzips, die sich zwar schon in der paulinischen Vorstellung auf einen himmlischen Lichtleib eingeschränkt findet, nichtsdestoweniger aber zu nachhaltigen Streitigkeiten Anlaß gegeben hat, weil sie durch die Annahme einer selbstständigen Seelenexistenz gegenstandslos und gleichgiltig geworden ist. Jedenfalls hat das Christentum die Auferstehungslehre zum Eckstein der ganzen Religion gemacht und die mitübernommenen Jenseitsspekulationen über Himmel, Hölle und Fegefeuer nach dem Vorgange der älteren Anschauungen benutzt, um die vergeltende Abrechnung für die irdische Lebensführung damit zu verknüpfen. Die ganze Religion erhält dadurch die Wendung auf das Jenseits, auf die Abwendung vom irdischen Leben, dessen Wert dann nur noch in der Vorbereitung auf das Fortleben nach dem Tode beruhen bleibt. Mutatis mutandis übrigens ist es im Buddhismus nicht anders. Ihm als einem Ausläufer der vedischen Brahmaspekulation und der atomistischen Sankhyaphilosophie war die Seelenidee, wenn auch in andersartiger Form, so doch von vornherein vertraut. Hatte doch der vedische Idealismus nur das Geistesleben als wirklich, die ganze sinnliche Welt dagegen als bloße Vorstellungsillusion angesehen. Mochte die brahmanische Seele nach dem Tode in dem unpersönlichen Brahman aufgehen oder das buddhistische Seelenleben in der Ruhe des Nirvana enden, für weitergehende Jenseitsspekulationen war hier kein Platz. Aber die unvergängliche Seele und das Seelenleben konnten nur dann in jenes Dasein übergehen, wenn sie vorher innerhalb des Lebens dazu herangereift waren, wenn sie selbst im Leben das Leben überwunden hatten und dem Brahman gleich geworden waren oder die Ruhelage des Nirvana bereits gewonnen hatten. Bis

1) Auch schon im 2. Buch der Makkabäer (Kap. 7).

dahin blieben sie an das Leben gekettet und mußten demgemäß durch immer neue Lebensformen wandern, bis sie für die Erlösung vom Leben in eigener Läuterung reif geworden waren. So entspricht die Idee der Seelenwanderung genau der Idee des christlichen Fegefeuers, die anspruchslose Erlösung vom Leben dem anspruchsvolleren Uebertritt in ein Leben seligen Glücks, nur daß auf der einen Seite Lohn und Strafe als eigener Erwerb und eigenes Verschulden sich unmittelbar und unausweichlich mit dem Leben selber verknüpfen und innerhalb seiner zum Austrage kommen, auf der andern Seite aber von einer äußeren Richtermacht verhängt werden als Ausdruck vergeltender Gerechtigkeit oder unverdienter Gnade. Jedenfalls erkennt einen Selbstwert des Lebens keine dieser religiösen Richtungen an. Wir sehen, daß überall auch im religiösen Gebiet der Typus des Menschendenkens derselbe ist und nur die Formen, in denen er sich darstellt, verschieden sind.

Dieser abschließende Satz gilt ganz besonders auch für die religiösen Mythen und macht es verständlich, wie in den verschiedensten Religionen und ihren Vorstufen inhaltlich gleiche, wenn auch verschieden eingekleidete Mythen wiederkehren, wie sie nebeneinander entstehen, in andere Religionen überwandern und als unantastbare Heiligtümer fortleben. Der Grund ist der, daß sie zu keiner Zeit willkürlich erfunden sind, sondern stets nur ein Ausdruck für Vorstellungen, Wünsche und Hoffnungen, die das Leben als solches dem Menschen diktiert — das Leben mit seiner näheren und ferneren Umgebung, mit seinen Bedingungen und Bedrängnissen, mit seinen Wegweisern in die Zukunft. Nach diesen Gesichtspunkten lassen sich zwanglos die religiösen Mythen gliedern. Ihr wesentlichster Hebel sind aber nicht die Vorstellungen; diese sind flatterhaft, zu jedem Wechsel geneigt und bereit. Ihr Hebel ist der Kultus, der als Inhalt von Handlungen die Vormacht über alles Vorstellen behauptet, der als soziales Gebilde die Individuen fesselt und die Nachkommen auf sich einstellt, der bei eigener Zähigkeit in der Selbsterhaltung den Vorstellungen, den Auslegungen und der schöpferischen Phantasie den freiesten Spielraum läßt. Die Sinnlichkeit des Kultus ist seine feste und durch Vorstellungen nicht erschütterliche Grundlage, sie ist es,

die auf die Nachwelt übergeht und die Nachwelt in ihrem Banne hält, sie ist es, die den Kultus und die Religion vor den Angriffen des immer fortschrittlich angehauchten Denkens schützt. Der Kultus ist der vornehmlichste Gegenstand der religiösen Heiligung, der staatlichen Anerkennung und kanonischen Verfassung, des unverbrüchlichen sozialen Zwangs. Er bildet das starre Gerüst, in welches die überall einsetzende religiöse Spekulation ihren Ertrag niederlegt, mit der Zeit verbraucht und zeitgemäß neu auffüllt. Seiner Ruhelage gegenüber erschöpft sich die unsinnliche Spekulation in fanatischem Kampf und in fanatischer Sektenbildung und strebt ihm nach durch den Anspruch auf dogmatische Rechtgläubigkeit, wozu ihr altersgraue Mythen die Handhaben bieten. Aber sie erweisen sich trotz alledem nicht stark genug, sondern verfallen der Symbolisierung und damit dem Zweifel und der Ketzerei. Das ist das Wesen und Geschick der Mythen, und das ist der Grund, aus welchem ich ihnen in den Darstellungen der religiösen Entwickelung nur untergeordnete Bedeutung habe zumessen können. Immerhin enthalten sie religiöse Ideen, denen hier noch eine zusammenfassende Uebersicht gebührt.

Das Leben mit seiner unmittelbaren Umgebung fordert schon den primitiven Menschen zum Nachforschen nach der Beschaffenheit der ihn umgebenden Natur heraus, und das Ergebnis ist, daß deren Gegenstände ihm mehr oder weniger seinesgleichen sind, daß auch sie ihm als Träger von wirkenden Kräften und von Willensregungen gelten. Alles, was sich bewegt, ist ihm durch einen Willen bewegt, wie der fallende Stein so die Himmelskörper und die Meereswogen und ebenso die bloßen Naturerscheinungen wie Blitz und Donner, Stürme, Regen usw. Aus diesen Vorstellungen gehen die Mythen über Dämonen und Naturgötter hervor, deren Tätigkeit und Eigenschaften nach Menschenart aufgefaßt und erklärt werden, und diese Erklärung gilt dem primitiven Denken als wahre Erkenntnis der Wirklichkeit, auch wenn in ihr nur Phantasie die gestaltende Rolle spielt. Noch bis in hohe Kulturzeiten hinein finden wir diese Auffassungsweise giltig, wenn auch die gröbere Erklärung allmählich verfeinert und vervollkommnet wird. Jedenfalls gründen sich alle solchen Göttermythen auf reale Beobachtung; sie werden nicht bezweifelt,

vielmehr durch Vermittelung des Kultus gepflegt und vererbt. Aber mehr als dies; die einzelnen Göttermythen treten miteinander in Beziehung und es entwickelt sich daraus ein in sich zusammenhängendes Götterleben, das wiederum nach Menschenart familiär und sozial ausgestaltet wird. In ihm werden ältere und rohere Göttervorstellungen allmählich ausgeschieden, neue treten hinzu, und diese Umgestaltung vollzieht sich in der Form von mythischen Kämpfen der Götter miteinander um die Herrschaft. Das Gesamtergebnis ist die Theogonie mit der notwendigen Begleiterscheinung einer Kosmogonie, welche die Götter auch mit der Welt in Beziehung setzt. Dieser Entwickelungsgang der Vorstellungen spiegelt sich ebenmäßig wieder in der Art der Weltentstehungs- oder Weltschöpfungsmythen. Nächst kindlicheren Vorstellungen erzählen diese von wild dämonenhaftem Wirken mit gewaltigen Kraftäußerungen, von gegenseitigen Kämpfen der Wetter- und Sturmdämonen, deren Schauplatz ein grausiges Chaos ist. In Zusammenhang damit stehen die Sintflutmythen und die mantischen Vorstellungen eines dereinstigen Weltunterganges. Die höheren Götter der späteren Zeit werden als Sieger über die voraufgegangenen Dämonen bemythet. Schöpfungsmythen, die erst unter der Aegide höherer Göttervorstellungen entstehen oder sich ihnen anpassen, legen der Schöpfung ein friedlicheres Chaos zugrunde, in dessen Urraum und Urmaterie der Weltschöpfer Ordnung stiftet nach Art eines zielbewußten Künstlers, der aus dem Rohmaterial kunstgemäß zweckvolle Werke schafft. Eine sehr viel spätere Vorstellung ist die Schöpfung aus dem Nichts, wie sie zuerst bei den Hebräern auftaucht; hier sind lediglich Wille und Wort die Schöpfungsmittel. Eine mehrfach aufgetretene Nebenvorstellung ist die Trennung von Himmel und Erde aus ihrer ursprünglichen Aufeinanderlagerung durch göttliche Gewaltanwendung. In das gleiche Gebiet wie die Schöpfungsmythen fallen nun noch die astralen Mythen, die in der babylonischen Astrologie an die Bewegungen und gegenseitigen Stellungen der Gestirne anknüpfen und anscheinend die christliche Mythologie nicht unwesentlich beeinflußt haben; eine große Fülle tiefsinniger Mythologie dieser Art ist erst neuerdings unserer Kenntnis zugänglich geworden.

Zu einer andern Reihe von Mythen führen die Bedingungen und Bedrängnisse des Lebens. Zunächst gehören hierher die allgemein verbreiteten Mythen über die gütige Mutter Erde als Spenderin der Fruchtbarkeit, über die Götter des Lichts und der Finsternis, über den Wechsel der Jahreszeiten und der Tageszeiten und die mit diesem Wechsel verknüpften Götterschicksale, die besonders bei den Aegyptern und Persern eine bevorzugte mythische Ausgestaltung erfahren haben und so in die von ihnen abhängigen Religionen und Mysterienkulte übergegangen sind. Zu mancherlei Mythenbildungen haben ferner die Schutzgötter für ganze Völker oder Volksteile oder für einzelne Lebensberufe, Lebensrichtungen und Lebensgüter Anlaß gegeben, wofür die griechische Mythe der Feuerübermittelung durch Prometheus das typische Beispiel ist. Wie hier, so knüpft auch sonst in diesem Bereich in größter Tragweite die Mythenbildung an gewisse Mittler zwischen Göttern und Menschen an, Mittler, die sich des Menschengeschicks erbarmen und bemüht sind um Besserung des allgemeinen Menschenloses, um Erlösung, Erleuchtung und Erziehung der Menschen, vielfach unter aufopfernder Hingabe des eigenen Lebens an dieses Ziel. Jede entwickelte Kulturreligion kennt solche Mittler teils als Götter oder Götterboten (Engel) teils als Religionsstifter und Propheten, die dann mythisch ausgestaltet werden als Verkörperungen der Gottheit selbst oder als von Gott berufen und erleuchtet und mit göttlicher Offenbarung versehen. In den Erscheinungen solcher Mittler wiederholen sich dann typisch die alten orientalischen Mythen[1]) von jungfräulicher Geburt, von auffälligen Ereignissen bei der Geburt, der Erleuchtung und dem Tode, von Verfolgungen und Versuchungen, von Auferstehung und Wiederkehr, wie sie besonders in der orientalischen Gnosis und den hellenistischen Mysterien gepflegt worden sind. Den Höhepunkt der religiösen Spekulation auf diesem Gebiet zeigt die ursprünglich griechische Logosidee mit ihrer Ueberwanderung ins Christentum.

Schließlich bilden einen eigenen Kreis die Mythen, die sich auf

---

1) Eingehend zusammengestellt und bezüglich ihres Ursprungs erörtert von Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Göttingen 1910.

die Zukunft des Lebens beziehen. Der Entwickelungsgedanke für das Menschheitsleben taucht zwar bereits in den Religionen auf in der eben berührten Form von Mittlern, die das Menschenlos zu bessern berufen sind, wie auch in der christlichen Idee eines Reiches Gottes auf Erden. Mythische Ausgestaltung hat er aber nur in den kindlicheren Vorstellungen eines besseren Lebens nach dem Tode gefunden. Schon bei primitiven Völkern findet sich ja vielfach der Glaube an ein glücklicheres Seelenleben in dem fernen Totenreich, allerdings in gänzlich irdischem Gepräge. Bestimmter bereits lauten die Mythen von dem Schattenleben in der Unterwelt, das auch einzelnen lebenden Menschen für einen kurzen Einblick zugänglich wird; dem Eindruck, den der Tote selber macht, entspricht die trostlose Nacht jener Unterwelt. Ihnen treten zur Seite die Mythen von der Aufnahme begünstigter Heroen und Ahnen in das Götterreich und wachsen sich in den orientalischen Kulturreligionen aus in den Glauben an ein allgemeines himmlisches Jenseitsleben der Toten, soweit sie nicht durch Schuld und Sünde belastet sind. Die Prüfung der Seelen daraufhin beim Austritt aus dem Erdenleben durch einen göttlichen Richter ist ein weiterer Gegenstand mythischer Versinnlichung geworden, womit aber die Mythik in das Gebiet einer hochstehenden Ethik übertritt und beides sich echt religiös miteinander verknüpft. Daran wieder reiht sich die sinnliche Ausmalung des Jenseitslebens sowohl der Begnadigten im überirdischen Himmelreich als der Verurteilten im unterirdischen Höllenreich und der zur sühnenden Läuterung Bestimmten in einem Zwischenreich, dessen Name in dem christlichen Mythos an die alte Vorstellung der Läuterung durch Feuer und an dessen Kultus anknüpft. Uebrigens ist hier auch der mythischen Wechselbeziehung zu gedenken, in der die Vorstellungen von Himmel und Hölle zu den lichten Göttern und den teuflischen Dämonen stehen; beiderlei Vorstellungen haben in ihrer weiteren Ausgestaltung einander wechselweise beeinflußt.

Am bestimmtesten aus der Verfolgung der Mythen, aber umfassender noch aus der Entwickelung der gesamten religiösen Inhaltsbestandteile überhaupt ergibt sich mit geradezu aufdringlicher Deutlichkeit, daß es nicht bloß einzelne, sich ablösende und um den

Vorrang streitende Vorstellungen, Kulte, Ideen und ganze Religionen sind, die im Wechsel der Zeiten und der Völker auftauchen, leben und wieder hinsinken, sondern daß im ganzen Bereiche des religiösen Lebens eine allgemeine religiöse Gesamtentwickelung sich vollzogen hat, die bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Verzweigungen doch nicht regellos, nicht sprungweise, nicht in krummen und queren Kreuz- und Irrwegen sich erschöpft hat, sondern an die Grundgesetze des menschlichen Denkens gebunden ist, von ihnen abhängt und ihnen folgt. In dieser allgemeinen Entwickelung zeigen sich Gleichartigkeiten und Gegensätze, Zusammenhänge und Verschmelzungen; in ihr befruchten zusammenprallende Ideen und Religionen sich gegenseitig, in ihr veröden die allzu ausschweifenden Wege einer ungezügelten Phantasie und zwingen zur Umkehr in die vernunftmäßigen Wege des natürlichen und logischen Denkens trotz Tradition, trotz Heiligung, trotz kultischer Verankerung und staatlich kirchlichen Zwangs. Zeigt hierbei das primitive Denken eine natürlich fruchtbare Schöpferkraft, die Vorstellungen auf Vorstellungen häuft ohne Rücksicht auf Uebereinstimmung und Widersprüche, so folgt dieser Urzeugung doch mit unfehlbarer Sicherheit das logische Bedürfnis nach Ordnung und einheitlichem Zusammenschluß des ursprünglichen Ideengewirrs und umrahmt sich entscheidend mit anthropomorphistischen Kräfte-, Geister- und Göttervorstellungen. In der fortschreitenden Ordnung der Denktätigkeit entsteht daraus zunächst der differenzierte und anschaulich gegliederte Polytheismus mit der sozialen Spitze eines höchsten Gottes. Wird das weiterschreitende Denken mit den vereinheitlichenden Allgemeinbegriffen vertraut, so sammeln sich die Einzelvorstellungen der Götter zu dem konkreten Allgemeinbegriff Gott und dem abstrakten Allgemeinbegriff Gottheit. Diesem Fortschritt folgt auf dem Fuße schon wieder der Rückfall, die Realisierung jener Allgemeinbegriffe, die Uebertragung formaler Denkbegriffe in die reale Wirklichkeit. Jene Denkbegriffe werden zu wirklich seienden Wesen. Für das sinnlichere und konkrete Denken kommt es so — im Verein mit dem logischen Bestreben nach Zusammenfassung, Vereinheitlichung und Vereinfachung der Vorstellungskomplexe — zum

Monotheismus, in welchem die polytheistischen Göttergestalten, ihre Eigenschaften und Machtvollkommenheiten auf den einen persönlichen Gott übertragen werden; bei größerer Fähigkeit zum rein begrifflichen Denken dagegen kommt es zum allgemeinen Pantheismus, für den das sinnlich gerichtete Denken kein Verständnis besitzt, in dem es hiernach auch keine Befriedigung findet. Wesentlicher aber für das weltgeschichtliche Uebergewicht des Monotheismus über den Pantheismus ist ein anderer Umstand von mehr äußerlichem Gehalt. Der Monotheismus ist begrifflich der höchste Repräsentant der Macht und ist deshalb in seinem Wesen eng verbunden mit dem Gefühlsleben kraftvoller Völker und kraftvoll organisierter Weltreiche, von denen er getragen, gefördert und ausgestrahlt wird; gerade deshalb hat er den Pantheismus immer überstrahlt. Dem Pantheismus ist nie eine äußere Machtstellung zuteil geworden, weil er selbst nicht imstande ist, eine äußere Macht zu veranschaulichen und zu repräsentieren. Außerdem besitzt der Pantheismus, sofern er sich auf die Gottesidee stützt, noch eine zweite Schwäche; er kann die Ethik nicht in seinem Bereich beherbergen, sondern muß ihr eine selbständige Stellung neben sich einräumen; auch deshalb hat er nie die Bedeutung einer Volksreligion erlangen können. Mag aber die eine oder die andere Form den religiösen Grundcharakter gebildet haben, in beiden Fällen drängt das volkstümliche Einzeldenken, das so hohe begriffliche Zusammenfassungen wie die eines einheitlichen Gottesbegriffs nicht umspannt, zu den naiven Vorstellungen von Einzelgöttern zurück, nimmt die Göttergestalten der noch nicht erloschenen Volksreligionen wieder auf und fügt sie dem Pantheismus ein oder fügt sie dem Monotheismus wieder hinzu als greifbarere, begreiflichere und dem Ursprünglichkeitsdenken näher stehende Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch. Das ist der Widerstreit zwischen Theologie und Volksreligion im Gebiet des Glaubens, zwischen symbolischem und handgreiflichem Denken und Fühlen im Kultus, zwischen Verinnerlichung und Veräußerlichung der religiösen Ethik. Das alles ist in gleicher Weise abhängig von dem Wesen und Entwickelungsgrade des menschlichen Denkens, von den Zeit- und Kulturperioden, in denen das religiöse

Denken wurzelt und sich verzweigt. Nur deren Erforschung und Durchleuchtung eröffnet das Verständnis für die religiöse Bewegung und Entwickelung.

Im Gegensatz zu allen hier gegebenen Darlegungen haben die Religionen von jeher den dogmatischen Anspruch auf volle eigene Ursprünglichkeit erhoben. Und mehr als das. Seit dem paulinischen Auftreten im Christentum hat die auch im Alten Testament schon vorliegende Idee nicht geruht, daß dem ursprünglichen Menschen eine unmittelbare Offenbarung Gottes zuteil geworden und diese nur in der weiteren menschlichen Entwickelung verkommen und verloren gegangen sei, ja daß sie dauernd von falsch geleiteter Vernunft nicht begriffen und deshalb bekämpft werde. Diese Idee hat nicht nur nicht geruht, sondern in der nativistischen Theorie von den eingeborenen religiösen Ideen oder wenigstens der eingeimpften geistigen Anlage zur notwendigen Erzeugung solcher Ideen eine rationalistische Wendung erfahren. Heute erscheint uns das wie eine Grabesstimme aus verschollenen Zeiten. Wofür Hume und Herder auf geistigem Gebiet, Lamarck und Darwin auf naturwissenschaftlichem Gebiet gekämpft haben, daß der Mensch und sein geistiges Wesen in einem natürlichen Entwickelungsstrome vom Einfachen zum Vollkommenen herangereift ist, diese Entwickelungslehre hat nach schweren Geburtswehen sich durchgerungen und aus dem dunklen Chaos überweltlicher Spekulationen zu einem lichtvollen Erforschen und Begreifen alles dessen geführt, was uns als Natur, Kultur und Geistesleben umgibt. Das gilt auch für die Religion, in der sich das menschliche Wesen vollendet. Noch jüngst allerdings haben vorurteilsfreie Forscher wie Max Müller, Andrew Lang und A. H. Howitt auf Grund von vedischen und ethnologischen Forschungen und früheren Berichten den Standpunkt vertreten, daß in der frühesten Entwickelung der Menschheit ein einfacher und klarer Glaube an einen einzigen und ewigen Gott als schöpferisches und sittliches Wesen zu finden sei. Demgegenüber komme ich nur nebenher auf die skeptischen Bedenken zurück, die ich in den Erörterungen über die primitiven Keime der Religion grundsätzlich gegen die Stichhaltigkeit aller Glaubensermittelungen bei primitiven Völkern geltend gemacht habe. Sollten aber

dennoch da und dort Andeutungen einer derartigen Glaubensrichtung bei ihnen sich als stichhaltig erweisen und nicht als Entlehnungen fremden und späten Ursprungs anzusprechen sein, so würde dadurch keineswegs die hier gegebene Darlegung der religiösen Entwickelung entkräftet oder angefochten werden können. Vielmehr ist die Idee eines einzigen Gottes als Vaters und väterlichen Beschützers der Menschen und als Verfertigers auch der ganzen übrigen Welt ein so durchaus anthropomorphistischer, dem Menschenleben entnommener und kindlicher Gedanke, daß es eigentlich Wunder nehmen müßte, wie an seiner Stelle die religiöse Entwickelung einen so verwickelten und das volkstümliche Denken aufreibenden Umweg genommen haben kann, um schließlich nach Jahrtausenden der Entwickelung zu dem gleichen Endziele zu gelangen. Aber Tatsachen bleiben Tatsachen, und gelegentliche Ausnahmen einer andern Denkweise verschwinden unter der gewaltigen Wucht der Gesamtentwickelung. Daß diese einen andern Weg genommen hat, ist psychologisch durchaus erklärlich und durchsichtig. Denn das primitive wie alles kindliche, von hoher geistiger Erziehung noch unbeeinflußte Denken geht nicht aufs Allgemeine und Zusammenfassende, es ist einem Zusammenfassen der Erscheinungen und einer Erkenntnis ihres inneren Zusammenhangs noch gar nicht gewachsen und nicht zugänglich. Das gilt in gleicher Weise für den subjektiven wie für den objektiven Gesichtskreis. Auch den eigenen Geistesinhalt faßt es nicht durchgreifend zusammen, es hat Bewußtsein, aber nur sehr oberflächliches, bedürfnisloses Selbstbewußtsein, das Einheitsmangel und Einheitsstörungen im eigenen Ich noch nicht empfindet. Deshalb richtet der primitive Mensch sein Denken noch nicht auf das eigene Ich und setzt sich noch nicht mit diesem, sondern nur mit der äußeren Umgebung auseinander. Es fehlt ihm somit jegliche Anlage zu einer wirklichen Religion; vielmehr denkt und glaubt er nur an das, was sich den Sinnesorganen kundgibt, nur an die umgebende, an die sichtbare, hörbare, fühlbare Natur, und auch diese wird ihm nur, soweit sie auf das Leben von unmittelbarem Einfluß ist, ein Gegenstand des Denkens und lediglich wegen Gefährlichkeit oder Nützlichkeit ein Gegenstand für Gefühlsbewegungen wie Furcht oder Hoffnungen oder Wünsche. Aber auch

innerhalb dieses Rahmens bleibt er nur auf das Einzelne und sinnlich Konkrete gerichtet; genau beobachtend und genau unterscheidend, nimmt er immer nur hieran Interesse und spielt damit in ungezügelter, aber natürlicher Phantasie. Sein Denken ist analytisch gerichtet und nicht synthetisch, es ist kleinlich und im Kleinen groß, aber noch nicht zur Vereinheitlichung seiner Vorstellungsfülle erzogen und vorgebildet. Deshalb ist auch der Weg, den es in der religiösen Entwickelung betreten und verfolgt und den es der gesamten menschlichen Geisteskultur damit gewiesen hat, nicht ein Weg der Verirrung und noch weniger ein Weg der Entartung, sondern es ist der natürliche Weg, der einzige, den es nach Maßgabe seines eigenen Wesens gehen konnte und gehen mußte.

Auch die sogenannte metaphysische Erörterung des entwickelungsgeschichtlichen Tatbestandes ist durchaus beflissen, in diesen Tatbestand einen vermeintlich tieferen Sinn hineinzudenken. Dabei nimmt sie das derzeitige Endergebnis der Entwickelung vorweg, beurteilt von ihm aus die ganze Entwickelung und findet dann natürlich schon in deren ersten Spuren ein metaphysisches Gottsuchen, Gottesbewußtsein, Gottesfurcht, Fortlebensahnungen usw. Setzt man aber dieser Metaphysik das objektive Verfahren vorurteilsloser Erkenntnis entgegen, so finden wir auf den tiefsten Entwickelungsstufen religiösen Denkens keineswegs solche metaphysischen Spuren, sondern nur die Sucht nach fremder Hilfe durch Gewinn von nutzbringenden Kräften und die Furcht vor unheimlichen Kraftwirkungen. Wenn es eines zwingenden Beweises hierfür noch bedürfte, so liefert ihn die das ganze primitive Denken ausfüllende Urherrschaft der Magie. Diese Herrschaft ist unbestreitbare Tatsache, und ebenso unbestreitbar ist ihre zähe Fortdauer noch bis in hohe Kulturstufen hinein. Die Magie aber enthält keinerlei Gottsuchen und Gottahnen, sondern erzwingt die erstrebten Wirkungen, erzwingt sie auch dann noch, wenn sich bereits Vorstellungen von Willensvorgängen, von Geistern und schließlich von Göttern gebildet haben, und glaubt selbst diese Götter in ihren Bann und ihre Gefolgschaft zwingen zu können. Spät, ja sehr spät erst bilden sich Vorstellungen heraus, die in den Göttern mehr sehen als kraftvolle oder kluge Untiere, als feindselige oder

nutzbringende Dämonen, als Wesen mit menschenartigen Fehlern, Schwächen, Neigungen und Bedürfnissen. Von irgend welchen metaphysischen Zügen ist in alledem nicht die geringste Spur zu finden, wohl aber eine Entwickelung von niederen zu höheren Vorstellungen und Strebungen, die schwer und spät erst zu einem erhabeneren Inhalt heranreifen.

Alles in allem können wir ohne alle Metaphysik und lediglich gestützt auf die Tatsachen der entwickelungsgeschichtlichen Beobachtung drei deutlich sich voneinander abhebende Stufen unterscheiden, die das religiöse Denken der aufsteigenden Menschheitskultur nacheinander betreten hat. Sie sind um so kennzeichnender, als sie durchaus dem allgemeinen Entwickelungsgange des menschlichen Geisteslebens, seines Tuns, seines Dichtens und seines Trachtens, entsprechen; und es ist andererseits kennzeichnend für das Wesen der Religion, daß gerade sie es gewesen ist, die hierin die Führung des gesamten Geisteslebens in die Hand genommen hat. Die unterste und erste dieser Stufen ist die Auseinandersetzung des werdenden Menschen mit dem Leben d. h. mit alledem, was das Leben erfordert, woraus es Erleichterung, Sicherung und Förderung schöpfen kann. Den religiösen Schwerpunkt bildet auf dieser Stufe die Sucht nach fremder Hilfe und die Magie. Besonders eindrucksvoll ist hierbei der Einblick in die Art und Weise, wie auf dieser Stufe das menschliche Geistesleben aus dem allgemein natürlichen Lebensgetriebe herauftaucht, wie es die äußere Umgebung zu mustern beginnt und in bewußtem Streben sie sich zu unterwerfen versucht. Seine unmittelbare Fortsetzung findet dieses Streben auf der zweiten Stufe, auf welcher der Mensch seinen Umblick erweitert, mehr und immer mehr von der Umgebung zu erfassen versucht, bis zu den Gestirnen und ihrem Wandel vordringt und schließlich die Welt als Ganzes zu begreifen strebt. Auf dieser Stufe werden die Götter geboren, entstehen Weltschöpfungsmythen, und der Blick schweift über das Leben hinaus zu einem Jenseits, in welchem die Toten weiterleben, die Ahnen heilig werden und die Götter thronen. Die Auseinandersetzung mit dieser Welt ist die Aufgabe, die hier ihre religiöse Lösung erfährt. Dabei tritt die Gottesidee in den Vordergrund der Religionen

und mit ihr das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Fortleben nach dem Tode und der Weg zur Erlangung ewiger Glückseligkeit. In unmittelbarem Zusammenhange hiermit tritt ein neuer Gedanke in den religiösen Gesichtskreis ein: über das Fortleben entscheiden Verdienst und Schuld, entscheidet der im Leben betätigte Seelenzustand. Dieser Gedanke gibt den Anstoß zu einer allmählich aufdämmernden Verinnerlichung der Religion, zur religiösen Formung des innersten Denkens, Fühlens und Wollens. Es ist die Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich, die auf der dritten Stufe der religiösen Entwickelung ihren durchdringenden Ausbau findet. In diesem Ausbau wandelt sich die alte Form der sozialen, ritualen und dogmatischen Religion zu einer Religion der persönlichen Ueberzeugung, die sich nun auch nicht mehr binden kann an überlieferte oder sonstwie fremde Ueberzeugungen bestimmten materiellen Inhalts, sondern die Religion in ihrer vollen Reinheit und Freiheit vertritt als Inbegriff einer das gesamte menschliche Leben beherrschenden und in innerer Uebereinstimmung haltenden, ihm überlegenen Geistesmacht. Damit mündet die Entwickelungsgeschichte des religiösen Denkens in die religiöse Kulturbewegung der Gegenwart ein.

III. Die psychologischen Wurzeln der Religion.

Nach Eucken's[1]) Urteil „darf William James' Werk über die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung als der Höhepunkt der religionspsychologischen Forschung gelten". Anders urteilt Köhler[2]) über James, „dessen religiöse Erfahrung dem nüchtern Denkenden zeigt, wie Religionspsychologie nicht getrieben werden darf, wenn sie unabhängig von theologisch-spekulativen Rücksichten bleiben soll, wie es in der Tat im wissenschaftlichen Interesse sein muß". Die warnende Stimme dieses Gegensatzes bedingt zweifellos Vorsicht in der Wahl der Grundlagen für solche psychologischen Ermittelungen, wenn wir nicht den berüchtigten Lehren von der doppelten Wahrheit oder von der Heiligung der Mittel durch den Zweck oder dem amerikanischen Pragmatismus mit seinem trüben Wahrheitsbegriff, dessen Kriterium der Nutzen ist, verfallen wollen. Auch für diese psychologischen Ermittelungen muß die Grundlage möglichst eine objektive sein. Psychologische Berufungen auf das Abhängigkeitsgefühl, auf das Innewerden eines Zusammenhangs mit dem Unendlichen, auf die Bedürfnisse, Wünsche und Hoffnungen der Menschenseele, auf das Verlangen nach Sicherheit und Glück, auf das Ahnen einer übermenschlichen Welt, auf die Ehrfurcht vor ihr und Erhebung in sie, das alles sind nichts als subjektive Einzelgedanken und gänzlich willkürliche Anschauungsweisen. Noch mehr gilt dies von Anschauungen, die sich berufen auf den Bedarf nach einem Sinn- und Zweck des Lebens, auf die Gewißheit eines Fortlebens nach dem Tode, auf die Notwendigkeit einer göttlichen Vergeltung, auf die Zweckmäßigkeit des Weltgefüges, auf religiöses Erleben und religiöse Erfahrung. Sie

1) Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 4. und 5. Aufl. S. 173. Berlin 1912.

2) Kulturwege und Erkenntnisse. Bd. I. S. 55. Leipzig 1916.

begehen den großen Fehler, eine bestehende Religion bestimmter Richtung vorauszusetzen und von dieser aus die anerzogenen Bedürfnisse und Glaubenslehren als allgemeine Wurzeln von Religion überhaupt erweisen zu wollen. Das ist landläufig, aber deshalb noch keineswegs berechtigt, im Sinne vorurteilsfreier Wissenschaft. Hier muß die religiöse Befangenheit erst durchbrochen werden. Da es aber in unserem heutigen Kulturzustande ein religiös unbefangenes Denken nicht gibt und noch weniger ein religionsloses Leben — Religion im weitesten Sinne gefaßt —, so bleibt der einzig mögliche Maßstab für religionspsychologische Ermittelungen die Menschheit in ihrer religiösen Entwickelung, den verschiedenen Phasen und Formen dieser Entwickelung. Nur auf diesem Wege sind wir imstande, unsere eigene religiöse Befangenheit auszuschließen und dem Gegenstande solcher Ermittelungen einigermaßen gerecht zu werden.

Voraussetzung hierzu ist allerdings das Anerkenntnis dessen, was ich im voraufgehenden Abschnitt zu erweisen versucht habe: die Religion ist etwas geschichtlich Gewordenes. Unter dieser Voraussetzung — und wer wollte sie heutigen Tages noch in Zweifel ziehen? — ist der Werdegang der Religion ein Dokument von wahrhaft grundlegender Bedeutung, und die außerordentliche Vielseitigkeit seines Inhalts bietet den zuverlässigsten Schutz gegen die Verfehlungen einer einseitigen Auslegung. Hier haben wir Tatsachen vor uns, allerdings nur Tatsachen äußeren Geschehens und Handelns, aus denen die psychologischen Wurzeln erst erschlossen werden müssen. Es scheint hiernach, als ob wir uns mit einem solchen Verfahren im Kreise drehten. Und in der Tat ist zuzugeben, daß auch dieses Erschließen nur eine subjektive Grundlage bildet, deren Mißbrauch in der entwickelungsgeschichtlichen Deutung der religiösen Erscheinungen bereits mit aller Entschiedenheit hat abgelehnt werden müssen. Nichtsdestoweniger bleibt ein solches Erschließen und Deuten unausweichlich, wenn es sich um psychologische Fragen handelt. Beruht doch selbst der sprachliche Verkehr nur auf dem subjektiven Deuten und Erschließen der in der Sprache nur angedeuteten psychischen Vorgänge. Das hieraus erwachsende wissenschaftliche Gebot ist unter diesen Umständen stets die unmittelbare

Anklammerung an die Tatsachen und die stete Prüfung der Ergebnisse an der Hand der Tatsachen, durch die allein eine objektive Grundlage gewährleistet werden kann.

Aber noch mehr als dies ist grundsätzlich hier vorauszuschicken. Schon am Schluß des voraufgehenden Abschnitts habe ich alle religiöse Metaphysik zurückgewiesen und mit ihr auch die religiöse Veranlagung des menschlichen Geistes. Demnach können die psychologischen Wurzeln der Religion nur im Laufe und im Gefüge der gesamten und allgemeinen Geistesentwickelung der Menschheit entstanden und nur aus dieser zu entnehmen sein, ebenso wie sie auch nur aus dieser zu verstehen sind. Und fragen wir nach dem Antriebe zu ihrer Entstehung und ihrem Wachstum, so ist auch hier die Antwort klar: dieser Antrieb ist das Leben mit allen seinen Bedürfnissen, Erfordernissen und Aufgaben, wie sie sich aus dem Wesen des Lebens selber ergeben. Schon in der Darlegung des entwickelungsgeschichtlichen Aufbaus der Religion sind wir ihren Wurzeln auf Schritt und Tritt begegnet und haben bereits gesehen, wie sie sich gegenseitig folgen, gegenseitig bedingen und gegenseitig weiterentwickeln. Wessen es hier bedarf, ist nur noch ihre psychologische Klärung, die psychologische Darlegung ihrer Entstehungsbedingungen, ihrer Zusammenhänge untereinander und ihrer Abhängigkeiten voneinander. In der Tat nämlich sind sie kaum voneinander zu sondern und ebensowenig systematisch zu gliedern, denn auch ihr System ist nur ein Auszug aus dem System des Lebens in aller seiner Vielseitigkeit und Verwickelung.

Damit entfernen wir uns von vorn herein weit ab von allen jenen Anschauungen, die in subjektiv einseitiger Spekulation ein allgemeines psychologisches Prinzip als Grundlage der religiösen Kulturbewegung ansprechen zu können glauben. Die Tatsachen vielmehr erweisen den religiösen Tatbestand und seine entwickelungsgeschichtlichen Keime als eine unbegrenzte und unbegrenzbare Fülle von Aeußerungen des Geisteslebens, die nur in dem Gesamtgebilde des menschlichen Geistes ihren einheitlichen Zusammenhang und Knotenpunkt finden. Von diesem gehen sie aus und in ihm strahlen sie zusammen als Führungslinien, als Ergebnisse und als Forderungen

des menschlichen Lebens. Handeln, Fühlen und Erkennen durchkreuzen sich in ihm in steter gegenseitiger Abhängigkeit und Dienstbarkeit. In alledem liegen psychologische Wurzeln der Religion, und gerade die besondere Eigenart der Religion ist es ja, das ganze Leben zu durchwirken, ihm seinen inneren Halt zu geben und es in allen seinen Regungen auf sie einzustellen. Darin liegt das Wesen der Religion, und als solches hat es die allgemeine Anerkennung gefunden. Ueber diese allgemeine, wenn auch noch gänzlich flüssige Begriffsbestimmung der Religion brauchen wir hier zunächst noch nicht hinauszugehen, um vorgreifende Bestimmungen zu vermeiden, die sich des Vorurteils nicht enthalten könnten. Denn auf die bestimmtere und schwerwiegende Frage: was ist Religion? kann die Antwort nur das endgiltige Ergebnis aller hier angestrebten Untersuchungen sein. Für die Ermittelung der psychologischen Wurzeln jedenfalls genügt die Feststellung, die dem religiösen Tatbestande und seinen entwickelungsgeschichtlichen Keimen entnommen ist, daß die Religion alle Richtungen der menschlichen Lebensbetätigung umgreift und in sich aufnimmt und mit entscheidender Stimme beherrscht.

a) Praktisches Leben (Ethik und Kultus).

Aus dem Leben und für das Leben, dieses Wahrzeichen der Religion weist uns zunächst auf ihre ursprünglichste und allgemeinste Wurzel hin. Ein paradiesisches Leben als verlorenes und wiederzugewinnendes Ideal des entarteten Wirklichkeitslebens oder wenigstens ein paradiesisches Leben jenseits des notdurchdrungenen Erdenlebens, das sind die Träume menschlicher Kindheit und dazu der Kindheitsruf nach fremder Hilfe in aller Not. Anders der reife Mensch, welcher der Wirklichkeit ins Auge sieht und ihr gegenübersteht mit dem harten Mahnwort an sein eigenes Sollen: hilf dir selbst und werde, was zu sein du träumend erstrebst. Das etwa sind die Gegensätze, die in der religiösen Entwickelung, sich ergänzend oder sich entzweiend zutage treten und sich ablösen. In ihnen finden wir die psychologischen Wurzeln der Religion bereits mit lapidaren Lettern ausgesprochen.

Das Leben als verwickelter Kreis von Vorgängen, deren Fortführung die Selbsterhaltung des Organismus bedeutet, steht in ununterbrochener Abhängigkeit und Wechselwirkung zur Umgebung, in der die Bedingungen des Lebens enthalten sind, aus der ihm Nutzen, Schaden und Gefahren aller Art erwachsen. Sich ihnen gegenüber als einheitlicher und geschlossener Organismus zu behaupten, ist die Aufgabe, die jedem Organismus aus dem Wesen des Lebens erwächst, sei es daß er sie mit inneren oder äußeren Kräften zu lösen hat. Auch das menschliche Leben ist nicht anders gestellt, seine Eigenart stellt vielmehr die größten Ansprüche an die Lebensbedingungen und ist dabei vorzugsweise auf Verwertung der Wirksamkeit seiner geistigen Kräfte angewiesen, die ihm den notwendigen Lebensbedarf, Lebenssicherung und Lebensschutz erringen müssen und mit denen er gegen die natürlichen Nöte des Lebens zu kämpfen hat. In diesem Kampfe sieht er sich als schwaches Wesen aufs äußerste bedrängt, vergißt notgedrungen nicht, seine Waffen zu gebrauchen und seine Geisteskräfte zu steigern, um sich selbst, seine Familie, sein Volk zu erhalten, zu sichern und zu mehren, und ergreift jede Hilfe, die ihm die Umgebung zu gewähren vermag. Das berechtigte und natürliche Ziel, nach dem er strebt, ist Lebensglück, und dies Lebensglück vergeistigt sich mehr und mehr zur inneren Befriedigung, zum eigenen geistigen Gleichgewicht, zu Nutz und Frommen des Ganzen, in welchem der Mensch als ein Teil von ihm steht und fällt. Hier liegt die ursprünglichste und allgemeinste Wurzel der Religion. Das bedeutungsvolle Wie, das zu jenem Ziele führt, ist der Inhalt aller Religion.

In der primitiven Erfahrung ist dem Menschen sein Wissen und seine Wissenschaft die Magie. Mittels ihrer glaubt er sich vor Ungemach schützen, mittels ihrer sich die wertvollen Kräfte der Umgebung nutzbar machen, mittels ihrer die Lebensbedingungen, wie Fruchtbarkeit in Ackerbau und Viehzucht, wie allerlei dämonisches Naturgeschehen, wie auch Kraft und Gesundheit, sich günstiger gestalten zu können. Auf dem Wege zur Ethik entwickeln sich Bräuche, Sitten und Gesetze, die traditionell sich erhalten, sich bis zur sozialen

Heiligung festigen und schließlich sich auswachsen zu bindenden Verpflichtungen, deren Befolgung ethisches Gebot, deren Nichtachtung Sünde ist. In dieser primitiven Magie und dieser primitiven Ethik sind psychologische Wurzeln der Religion enthalten, die hier zwar nur erst andeutungsweise religiösen Inhalt zeigen, die aber in der weiteren Entwickelung zu mächtigen religiösen Motiven werden und die späteren Religionen bis ins innerste Mark durchdringen, wenn auch in anderer Hülle und Gestalt. Es sind die Wurzeln, denen der Wunderglaube, die Sakramente und die heiligen Gebote entstammen.

Unmittelbar aus der Gemeinschaft von Magie und Ethik erhebt sich eine höher stehende Form von gleichfalls praktisch gerichteten Ursprungswurzeln religiösen Sinnens und Treibens, der inhaltsreichere und durchaus sozial verbrämte Kultus. Auch für ihn ist zu betonen, daß er sich zwar mit religiösen Vorstellungen mischt, im Kern aber praktisch gerichtet bleibt. Begründet ist dies durch das kategorische Fordern des Lebens, das von dem Menschen, wenn er nicht erliegen will, Handeln statt träumenden Wünschens und spekulativen Denkens verlangt, ihn zum Handeln erzieht und alles Denken diesem unterordnet als bloßes Mittel zu zweckvollem und erfolggebendem Handeln. Der unpersönlichen Magie gehören zunächst noch der Kultus heiliger Tiere und anderer heiliger Gegenstände, die rituellen Weihen und der Kultus der Wahrsagekunst an. Mit der Zeit aber treten Vorstellungen von persönlichen Geistern und Göttern auf, und damit wandelt sich die Psychologie der Magie und der Ethik, die beide bis hierher gemeinsam der gleichen Praxis dienten, zu einer andern Art von Psychologie, in der ein neuer Gesichtskreis sich entwickelt und die Vormacht erlangt, der Gesichtskreis der Götterwelt mit ihrer dem Menschen überlegenen Macht. Nun gilt es, deren Hilfe zu gewinnen, und der Kultus wächst in diese Aufgaben hinein. Psychologisch tritt nunmehr die ursprünglichere Zuflucht zur eigenen Kraft zurück hinter der Zuflucht zu göttlicher Hilfe, in der sich ein wirksameres Mittel zur Sicherung und Förderung des Lebens darzubieten scheint. Der Kultus opfert Gaben und Besitz, um materielles Lebensglück zu gewinnen; die Ethik opfert selbstsüchtige Triebe, um geistiges Lebensglück zu gewinnen. Damit aber treten Kultus und

Ethik auseinander, ihre Wege trennen sich. Gleich bleibt nur das Ziel, und dieses Ziel heißt immer wieder Lebensglück.

Im Kultus, sobald er auf persönliche Götter bezogen wird, tritt das Opfer in den Vordergrund. Ursprünglich im Sinne der Magie gepflegt, entwindet es sich mehr und mehr diesem Ursprunge und wird zum reinen Gabenopfer, um die Gunst der Götter zu gewinnen, die zunächst noch unbestimmt bleibt, allmählich aber bestimmteren Inhalt gewinnt, der im Gebet zum Ausdruck gebracht wird. Die Wünsche, die dem Opfer zugrunde liegen, werden im Gebet bestimmter formuliert und einzeln ausgesprochen. So wird das Opfer zur psychologischen Wurzel einer aufsteigenden Reihe von religiösen Kulthandlungen, und diese lösen sich allmählich ihrerseits vom Opfer los, um selbständigen psychologischen Wert zu gewinnen. An das Bitten reiht sich das Danken, das im Dankgebet seinen Ausdruck findet, und an das Danken die allgemeine Verehrung, die dem gebenden und gebemächtigen Gotte gebührt. Die Verehrung ist der höchste Gipfel dieses Ideenkreises, der die niedrigeren Werdestufen schließlich ganz von sich abstreift und dann den unzutreffenden Schein einer ursprünglichen Wurzel des religiösen Denkens und Fühlens gewinnt. Entwickelungsgeschichtlich ist er ein spätes Enderzeugnis einer langen religiösen Entwickelung. Ist diese aber schließlich bei der Verehrungsidee angelangt, dann nimmt letztere fast den ganzen Kultus in seinem Hauptinhalt für sich in Anspruch, stellt ihn gänzlich auf sich ein und umgibt alle andern Kulthandlungen mit ihrem Abglanz. Die der Verehrung geltenden Kultformen sind vorzugsweise der Tempel- und Kirchenbau, die feierliche Art des Gottesdienstes, das ihm unverbrüchlich angepaßte Ritual und dessen Heiligung, die Wallfahrten und Prozessionen, die heiligen Tage und heiligen Zeiten, in denen die Verehrung ihre höchsten, die gesamte Volks-, Religions- oder Kirchengemeinschaft bindenden und verpflichtenden Formen annimmt. Wie in dem entwickelungsgeschichtlichen Aufbau der Religion näher dargelegt worden, knüpfen alle hier in Frage kommenden Kultformen an bestimmte Phasen der religiösen Entwickelung an und sind deren traditionelle Ueberlebsel, die mit Mythen umrahmt und im Glaubensinhalt geheiligt werden. Jedenfalls kann von einer Ur-

sprünglichkeit des Verehrungskultus und Verehrungsgefühls schon deshalb keine Rede sein, weil zu so abstrakten und so hochstehenden Ideen das primitive Menschheitsdenken noch garnicht fähig ist; diese Befähigung gewinnt es erst im Laufe der Entwickelung eines umfassenden Gesichts- und Ideenkreises, wenn es diesen ins Gefühlsleben übernimmt und gefühlsmäßig seiner innewird.

Als psychologische Wurzel der religiösen Verehrung hat sich hier das Motiv der hilfreichen Macht gezeigt. Allerdings liegen der göttlichen Verehrung auch wirkungsvolle ethische Motive zugrunde, aber diese gehören einem andern Ideenkreise an, führen entwickelungsgeschichtlich auf andere Wurzeln zurück und sind ein sehr viel späteres religiöses Erzeugnis als das Machtmotiv. Bleiben wir deshalb zunächst bei dessen Verfolgung stehen, so mußte auch dieses Motiv dem Menschen aus dem Menschenleben selbst erst zugänglich werden, es mußten sich erst Helden, Heroen mit außergewöhnlicher Kraft, erst Völker und Staaten mit machtvollen Herrschern gebildet haben, um einen eindrucksvollen, auf den Gott übertragbaren Begriff von gewaltiger Machtvollkommenheit zustande kommen zu lassen. Das haben die großen orientalischen Staatenbildungen und ihre Religionen zu Wege gebracht. In ihnen erst tritt die Idee eines mächtigen, eines obersten und allmächtigen Gottes auf, dessen Wille und Wort der Welt wie der irdische Herrscher dem Staatswesen gebietet. Und nun tritt zur Idee des ordnenden und leitenden Weltbeherrschers auch die Idee des Weltenschöpfers hinzu und verschmilzt mit ihr. Wir sehen hier eine charakteristische Stufenleiter der kosmogonischen Mythen sich entwickeln. Waren es erstmals kindliche Phantasien, die z. B. Dämonen die Erde aus dem Meere auffischen ließen, so trat demnächst die Idee eines ordnenden Gottes, einer Weltbildung aus dem ungeordneten Chaos hervor, und dieser Ideenzug fand seine Vollendung in der höchsten Idee einer Weltschöpfung aus dem Nichts, einer freien Schöpfung bloß durch den göttlichen Willen und das göttliche Wort. Damit erweiterte und vertiefte sich auch der Inhalt der Verehrungsidee und des Verehrungskults. Der Mensch stand nicht mehr neben den Geistern und Göttern, wie das primitive Leben es dachte, und auch nicht mehr bloß unter der göttlichen Macht,

sondern er wurde deren Geschöpf und erlangte damit auch den ideellen Rechtsgrund für den Anspruch an den Gottvater auf Liebe, Hilfe, Gnade, deren Erwiderung die Gottesliebe, das Gottvertrauen und der Gehorsam gegen den göttlichen Willen und die göttlichen Gebote ist. Diesen Gefühlsrichtungen steht gegenüber die Gottesfurcht. Gewiß kann für sie die Furcht vor Strafe und Vergeltung für Handlungen, die dem göttlichen Willen zuwider sind, in Betracht gezogen werden, aber Strafe und Vergeltung fallen in das ethische Gebiet, das erst spät in den Gottesbegriff seinen Einzug hält. Entwickelungsgeschichtlich ist der Ursprung der Gottesfurcht ein anderer, nämlich die Furcht vor jeder erdrückenden Uebermacht, vor gewaltigen Naturereignissen ebenso wie vor gewaltiger Herrschermacht und vor der übergewaltigen Gottesmacht, Um dies anzuerkennen, brauchen wir uns nur der bösen, dem Menschen Gefahr drohenden Kräfte, Geister und Götter zu erinnern, die das primitive Denken bei weitem mehr bewegen als die heilbringenden. Die Gottesfurcht ist ursprünglicher als die Gottesliebe und führt unmittelbar auf den Eindruck der Macht zurück, dem sich erst später andere Motive angliedern und einfügen. Auf den Machtgedanken bezieht sich auch die unverbrüchliche Strenge des Rituals im Kultus aller Religionen, um Verstöße gegen jene gefürchtete Macht zu vermeiden, Verstöße, die schon von den Mächtigen der Erde zu allen Zeiten schwer vermerkt und geahndet zu werden pflegten. Jedenfalls ersehen wir aus alledem, wie die praktische Richtung des Kultus aus sich selbst heraus eine eigene Fortbildung findet und selbständig immer neue Wurzeltriebe erzeugt, aus denen erst nachträglich religiöse Vorstellungen von bestimmterem Inhalt hervorsprossen.

So bleibt auch das religiöse Ritual nicht bloßer Kultus, sondern es wächst sich zu religiöser Ethik aus, insofern es vorschreibt, was den Göttern zukommt und ihnen angemessen sei. Ja der ganze Kultus wird zur Ethik. So z. B. sind in dem maßgebenden Li der chinesischen Staatsreligion das religiöse Ritual gegenüber den Göttern und den Verstorbenen und die gesamten Sittenvorschriften für das häusliche und soziale Leben unterschiedslos durcheinander gemischt. Und das ist keine unberechtigte Zusammenfassung. Denn ist einmal

die Göttervorstellung zum Angelpunkt der Religion geworden, so bilden in der Tat die Pflichten gegen die Götter das Hochgebiet der religiösen Ethik. Daraus erklärt sich einerseits, daß alle Götterreligionen diese Pflichten an die Spitze ihrer Ethik stellen, und andererseits, daß in ihnen dem Ritual eine überragende Bedeutung beigemessen wird. Mit eisernen Klammern umschließt in ihnen das Ritual das ganze religiöse Leben, wie die Form den Stoff, und in dieser Form kommt das religiöse Leben mit seinem ganzen Inhalt zum Ausdruck. Nichtsdestoweniger läßt sich das ethische Tun und Lassen nicht derart einengen und vergewaltigen, sondern zieht daneben auch seine eigenen lebensvolleren und inhaltsreicheren Wellen — unabhängig vom Ritual, aber ohne dessen Rahmen zu überschreiten. Das sehen wir an der taoistischen Ethik innerhalb der chinesischen Staatsreligion, und wir sehen es ebenso am Einzug der buddhistischen Ethik in die verschiedensten orientalischen Religionen. Hieran zeigt sich die Macht der Ethik innerhalb der Religion, aber zugleich auch das Bedürfnis nach einer religiösen Form für die Ethik, d. h. nach einer verpflichtenden Form, einem verpflichtenden Motiv für die ethische Verpflichtung. Es liegt im Wesen einer wahren, das ganze Geistesleben als Einheit umfassenden und durchdringenden Religion, daß sie der Ethik nicht entbehren kann; aber es liegt auch im Wesen der Ethik, daß sie in dem einheitlichen Ganzen des Geisteslebens fundiert sein muß. In diesem Sinne ist es in der religiösen Entwickelung ein außerordentlicher psychologischer Fortschritt gewesen, als in der Auffassung der Götter der ursprünglichere Machtgedanke durch den ethischen Gedanken ergänzt und schließlich sogar übertroffen wurde, als den Machtgöttern auch ethische Eigenschaften zugeteilt, die humane Ethik als göttliche Forderung ausgelegt wurde und der Grundsatz der göttlichen Vergeltung in den Vordergrund des religiösen Sinnens trat.

Indes, die Reste und Lücken der primitiven Entwickelung leuchten aus der religiösen Ethik noch hervor. Das primitive Menschheitsdenken kennt noch keine folgerichtige Geistesarbeit, sein praktisch gerichteter Sinn verlangt nur nach dem Ergebnis und verfolgt nur Ziel und Zweck, es überfliegt den Weg der Erfahrung mit seiner

leichtbeschwingten Phantasie. Ziel und Zweck aber ist ihm das Lebensglück, auf das sein ganzes Streben gerichtet ist. In diesem Streben fühlt der Mensch seine unzureichenden Kräfte, seine Abhängigkeit, seine Hilfsbedürftigkeit und ruft mit dem Sprunge der Phantasie nach fremder Hilfe, die er in den Göttervorstellungen aufdämmern sieht. Gewinn und Vorteil für das Lebensglück soll ihm aus dieser fremden Hilfe erwachsen, und das Opfer ist ihm hierzu der leichteste und kürzeste und erfolgreichste Weg. Das ist Natur, ist reine ungeschminkte Natur, nichts weniger als Religion, aber als Vorstufe zur Religion nicht zu unterschätzen. Es ist der Typus der primitiven Ethik, die ich ja von vorn herein der Magie und dem Kultus als gleichermaßen praktische Richtung an die Seite stellen mußte. Insbesondere bedeutet, wie bereits gesagt, auch die Ethik grundsätzlich ein Opfer, bei dem sie allerlei selbstsüchtige Triebe hingibt, um höhere geistige Werte dagegen einzutauschen. Lebensgewohnheiten, Bräuche und Sitten werden durch soziale Heiligung und durch deren Anerkennung zur Ethik, die den Einzelnen verpflichtet, und ihre Verflechtung mit dem Kultus, mit religiösen Gefühlen und Vorstellungen gibt der ethischen Verpflichtung einen Nachdruck, der sie stärkt und festigt, der sie unauflöslich in die gesamte Lebensführung verstrickt und neue religiöse Motive aus ihr hervorgehen läßt. Aber es fehlt das verpflichtende Motiv, nach welchem eine unabhängige Ethik zu allen Zeiten gesucht hat, ohne es in zureichender Weise gefunden zu haben. Was Wunder, daß die Religion es dort gesucht und gefunden zu haben glaubt, wo ihre ganze Lebensanschauung den Schwerpunkt sah, in außermenschlichen und übermenschlichen Mächten? So wurde das verpflichtende Motiv der göttliche Wille, in dem die Ethik mehr und mehr verankert wurde, so wurden die menschlichen Sitten und Gesetze in ihrer altersgrauen Ueberlieferung zu göttlichen Geboten, die den sogenannten Gesetzesreligionen ihre eigenartige Prägung gaben. Selbst also auf dem eigensten Gebiet des menschlichen Handelns fehlt dem Menschen das Vertrauen zu sich selbst, zu seiner eigenen Verstandes- und Willenskraft, zu seiner eigenen Arbeit. Göttliche Führung und Leitung für die Aufgaben des Lebens ist es, nach der er ruft; in ihr erst fühlt

er sich geborgen. Dadurch wird es erklärlich, daß in der Religion die eigene Arbeit so gering bewertet wird. Ihr Wert wird erdrückt durch den primitiven Flug der Phantasie, durch die Aussicht und Hoffnung auf göttliche Gunst und Hilfe, die mehr zu leisten verspricht als bloß die eigene Arbeit. Die Arbeit wird höchstens zum Opfer mit dem Ausblick auf göttliche Gegengaben von größerem Wert, und auch die in allen Religionen geforderte Wohltätigkeit bildet ein gleichartiges, göttlichen Lohn versprechendes Opfer von Arbeitsgut. Hier zeigt der Buddhismus unleugbar eine gewaltige Ueberlegenheit, wenn er die eigene Einsicht in die Quellen der Lebensnot und die eigene Arbeit an ihrer Ueberwindung zum alleinigen Fundament und Inhalt seiner Ethik macht.

Die psychologische Wurzel der fremden Hilfe und ihres Erwerbs durch das Opfer führt in den Wegen der religiösen Ethik noch weiter hinauf, indem sie sich mit der Idee eines Fortlebens nach dem Tode verbindet. Dieses Fortlebens sucht der Mensch sich zu versichern und in ihm an der Seligkeit des Götterreiches Anteil zu erlangen, indem er schon im irdischen Leben die Vereinigung mit dem unsterblichen Gott erstrebt, indem er alle irdischen Werte opfert und nur den überirdischen Werten lebt. Das ist die volle Hingabe des irdischen Menschen an Gott, wie sie zum religionsgeschichtlichen Ausdruck kommt in dem asketischen Klosterleben des Mönchstums, in der Abtötung des Fleisches, in der mystischen Versenkung und Verschmelzung. Wenn ich diese Hingabe als eine Opferung des irdischen Menschen gekennzeichnet habe, so sollte dies durchaus nicht bloß ein Spiel mit Worten sein. Denn ein Seitenstück zu jener Art der Hingabe haben wir im Märtyrertum, in dem der Sinn des wirklichen Opfers klar ausgesprochen ist. Auch waren ja Menschenopfer im vollen Sinne, wie sie von den primitiven Zeiten her übernommen waren, noch auf lange hinaus etwas durchaus Gebräuchliches. Insbesondere das Opfer körperlicher Menschen, um deren Seele oder Geist verstorbenen Familien- oder Stammesangehörigen folgen zu lassen, hat doch bis in die jüngste Zeit hinein sich noch im Totenkultus erhalten. Und die christlichen Ketzer- und Hexenprozesse haben den Körper geopfert, um die Seele zu retten, aller-

dings unter Mitwirkung des religiösen Feuerkults. Demnach haben wir tatsächlich in der Opferung des Fleisches, seiner Triebe und Begierden behufs Erlangung höchsten Seelenheils eine alte und weitverbreitete religiöse Idee vor uns, deren psychologische Wurzel auf das wirkliche Opfer zurückführt und seine Motive durchaus gewahrt hat: zu opfern, um mit Gewinn und Nutzen Größeres und Besseres dafür zurückzuerhalten.

Keineswegs übrigens sollen mit diesen durchaus selbstsüchtigen Motiven auch die geläuterten Motive, Gefühle und Anschauungen der höher entwickelten Religionen getroffen und herabgesetzt werden. Denn es handelt sich hier für uns ja nur um die Ermittelung der psychologischen Wurzeln des religiösen Tatbestandes, und diese führen eben auf niedrigere Stufen der menschlichen Geisteskultur zurück, in denen natürliche Selbstsucht nicht als ethischer Mangel, sondern als berechtigte und notwendige Lebensbedingung des Menschengeschlechts zu verstehen ist. Wie alle sonstige Geisteskultur, so hat eben auch die Religion nicht mit ihrem Höhezustand angefangen, sondern diesen erst in schwerer Geistesarbeit und in schweren Geisteskämpfen zu entwickeln vermocht. Gerade der Vergleich zeigt hier die Größe der geleisteten Arbeit, mag auch die große Masse der Menschheit noch weit von jenem Höhezustand entfernt sein.

Sind wir anläßlich der Hingabe des Menschen an Gott bei der hochstrebenden Idee einer Gemeinschaft mit Gott angelangt und haben zugleich den Anspruch des Menschen auf göttliche Artung, auf Unsterblichkeit und auf höchste Seligkeit aufgedeckt, so tritt eine andere Grundfrage von psychologischem Charakter in den Vordergrund, die Frage nach dem Ursprung jenes Anspruchs. Die Ethik berechtigt nicht dazu. Denn bereits in alten Zeiten hat die indische Religionsphilosophie und religiöse Dichtung[1]), und zwar gänzlich unabhängig vom Buddhismus, den ethischen Grundsatz der Anspruchslosigkeit bei höchster Pflichterfüllung, der Pflichterfüllung ohne Rücksicht auf Nutzen und Lohn, als unverbrüchliche Forderung aufgestellt; ebenso

1) Als hervorragender Beleg hierzu mag die Dichtung „Bhagávadgita" dienen, eine Episode aus dem großen Epos Mahabharata. Zuerst herausgegeben von Schlegel im Jahre 1823 und seitdem mehrfach übersetzt.

haben diesen Grundsatz die Stoiker vertreten, und seit Kant ist er allgemein in das ethische Bewußtsein eingedrungen. Wie also ist es gerade in der Religion zu einem so unerhörten Anspruch gekommen? Gewiß faßt die Religion ihn nur als göttlichen Gnadenakt auf, aber damit löst sie nicht die Frage des Ursprungs dieser Idee, der doch das Wünschen und Hoffen des Menschen so anspruchsvoll zugrunde liegt. Indes, die entwickelungsgeschichtliche Ermittelung gibt uns auch hierüber Aufschluß und läßt die Wurzeln erkennen, aus denen Idee und Anspruch herausgewachsen sind. Stehen doch die primitiven Götter etwa auf derselben Stufe wie die selbständigen Kräfte, die Dämonen und die Geister der abgeschiedenen Menschen und verkehrt doch der Mensch auf niederen Stufen mit den Göttern noch wie Gleich zu Gleich, nur daß sie größere Macht haben; er sieht sie nicht als sterblich an, aber auch die Toten und ihre Seelen stellt er sich als fortbestehend vor. Erst in der späteren religiösen Entwickelung erweitert sich die Kluft zwischen Göttern und Menschen, wird ihm die Ueberlegenheit, Unsterblichkeit und Glückseligkeit der Götter ein Gegensatz zu dem eigenen Geschick und Mißgeschick, aber auch hier noch sieht er in den niederen Götterscharen, den eigenen Ahnen, den vergöttlichten Heroen, Herrschern und Religionsstiftern Mittelwesen zwischen Gott und Mensch; insbesondere die Ahnen, denen er Opfer und Verehrung darbringt, bleiben ihm fortdauernd familiäre Schutzgeister, kurz die Unterschiede und Beziehungen zwischen Menschen und Göttern bleiben ihm flüssig und schwankend. Wovon er träumt und wonach er strebt, ist ein möglichst günstiges Geschick nach dem Tode. Fremdartig und unmotiviert, anscheinend sogar erst unter dem Einfluß von Göttermythen, tritt in dem Auferstehungsgedanken die begriffliche Trennung von Tod und Fortleben, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit, von diesseits und jenseits des Lebens auf wie ein Riß in dem bis dahin ungetrennten Sein, und dieser Riß erweitert sich durch die religiöse Ausbeutung, die nun erst das Fortleben der Seele zu einem Glaubensinhalt, die Auferstehung zu einem Ereignis, das Jenseits des Lebens zu einem Gericht mit Verdammnis und Gnade macht. Jener unerhörte Anspruch, von dem diese Erörterung ausging, bricht dadurch zusammen zu einem künst-

lich groß gezogenen Auswuchs eines naiven Vorstellungskreises von gänzlich anspruchslosem Denken, dessen einziger Anspruch das Trachten nach fremder Hilfe in den Nöten des Lebens war.

Immerhin ist in jenem Ideenkreise ein mächtiger Hebel zum Ausbau der religiösen Ethik gegeben, und ihr auch vorzugsweise ist er erfolgreich zum begründenden und stützenden Motiv geworden. Schon in dem ägyptischen Osiriskult, in der babylonischen und altpersischen Religion tritt die Idee eines ethischen Gottesgerichts nach dem Tode über die gesamte Lebensführung in den religiösen Gesichtskreis ein als entscheidend über das endgiltige Schicksal der abgeschiedenen Menschen, und ebenso entscheidet ethisch in der indischen Seelenwanderungsidee der im Leben entwickelte Seelenzustand über das Schicksal der neu sich bildenden Verkörperungsart. Beiderlei Wendungen der an und für sich gleichen Idee machen das menschliche Leben zugleich zur Vorbereitung für das Leben nach dem Tode. Je höher aber das Leben nach dem Tode bewertet wird, um so mehr sinkt das wirkliche Leben herab zu einer bloßen Vorbereitungsphase, zur Enteignung jeden Selbstwerts, zur Mißachtung aller irdischen Lebensgüter, zur Entwertung auch aller Geisteskultur, soweit sie nicht auf das religiöse Seelenheil, also auf Glaubenseinfalt und Sittenreinheit gerichtet ist, ja bis zur Versündung aller andern Lebenswerte und des Lebens selbst, der Lebenssucht (Buddhismus), der Lebenslust (Christentum), der Lebenssorge (Islam). Das sind aber schwere ethische Folgen für das Wirklichkeitsleben, dessen eigene Kultur sich demgemäß nicht Hand in Hand mit der Religion und unter ihrer Führung, sondern gegen sie und ohne ihre Mitwirkung vollzogen hat, ja sogar unter steten erbitterten Kämpfen zwischen Religion und Weltkultur, zwischen Kirche und Staat, zwischen Pflichten gegen Gott und Mensch. Und die psychologische Wurzel von alledem ist das sprunghafte Treiben des primitiven Denkens; seinem unruhigen, unvorbereiteten und ungestählten Wesen ist die reale Wirklichkeit von Welt und Leben noch unzugänglich und unbegreiflich, deshalb macht es über sie hinweg den Sprung ins Reich der Phantasie, in deren selbsterzeugten Gebilden es sich heimisch fühlt; statt des schweren Bergbaus im Gebiete der Realität wagt es den

leichten Flug in die Metaphysik, in der ihm reicherer Gewinn und leichtere Befriedigung winkt.

Aber was es eintauscht, sind Luftspiegelungen, in denen es nicht auf die Dauer befangen bleiben kann, von denen es sich immer wieder enttäuscht zurückziehen muß in die mühselige Erdarbeit mit ihren langsamen Fortschritten und dürftigen Ergebnissen. Das gilt nicht bloß für die Erkenntnis, sondern mehr noch für die Ethik. Gründet sich diese auf Erkenntnis des Lebens und seiner Aufgaben, so baut die Religion auf Lohn und Strafe und vernichtet damit das Wesen der Ethik, die nicht selbstsüchtig rechten darf mit dem Nutzen, sondern lediglich mit dem Sollen, wie das Wesen des Lebens es diktiert. Daß hierbei nicht immer Lohn winkt, bleibt auch dem primitiven Menschen nicht verborgen; umso eifriger greift er nach dem Geister-, Ahnen- und Götterlohn und nach dem unsichtbaren Jenseits, von woher der Lohn kommt, und berauscht sich an der Macht, die so unbegrenzten Lohn zu spenden vermag. In der Erwartung solchen Lohnes überwindet er die Not des Lebens, so lange nicht der Glaube wankt. Aber Lohn und Strafe liegen bei einander, und die Strafe droht. Deshalb muß der Glaube über die Gerechtigkeit hinaus fortschreiten bis zur Gnade, und die Gnade setzt Liebe und Gegenliebe voraus; in der Gegenliebe wird die Unterwerfung unter den göttlichen Willen zur freien und zwanglosen Tat. Folgerichtig ist dies die Entwickelung gewesen, welche die religiöse Ethik genommen hat, und es wird klar, daß diese fortschreiten mußte bis zur Forderung eines unverbrüchlichen Glaubens, der damit seinerseits ein unentbehrlicher Teil der religiösen Ethik wird. In diesen psychologischen Zusammenhängen enthüllt sich der innere Bau des ganzen Systems der religiösen Ethik, an ihnen zeigt sich die grundlegende und abschließende Bedeutung der Ethik in der Religion, und diese Vormacht der Ethik zeigt sich um so entschiedener, je weiter die religiöse Entwickelung gediehen ist. Erst hiermit verstehen wir auch psychologisch den Gang, den die religiöse Entwickelung geschichtlich und vorgeschichtlich genommen hat, die Entwickelung von dem Buhlen um fremde Hilfe zur Machtreligion und von dieser in zögernden Tritten zur ethischen Religion.

Durchaus nahe steht dem Götterkult der Ahnenkult, der im wesentlichen gleichfalls auf dem Motiv der fremden Hilfe beruht. Auf diesem Gebiet haben die grundlegenden Anschauungen aber hin und her geschwankt. Lag dem ursprünglicheren Totenkult die Furcht vor dem Wiedererscheinen der Toten oder ihrer Seelen zugrunde, den man durch Abwehrmagie oder durch Förderung ihrer Abwanderung ins Totenreich zu begegnen suchte, so entsprang unmittelbar hieraus auch das Gegenmotiv, die Möglichkeit ihrer Hilfe und deren Nutzung, — genau wie mit der Dämonenfurcht und -abwehr sich die Idee der Nutzung der dämonischen oder göttlichen Macht und ihrer Hilfe begegnete. So wuchs aus dem Totenkult der Ahnenkult heraus, der den Schutz und die Hilfe der Ahnen für die Nachkommenschaft in Anspruch nahm und ihn dauernd zu sichern bestrebt war. Die Gleichstellung von Ahnen und Göttern, die Vergöttlichung von Ahnen und die Uebertragung der Vergöttlichung auf noch lebende Nachkommen war ja bei Völkern, wo der Ahnenkult herrschte, durchaus volkstümlich; Opfer, Verehrung und Gebet wurden wie an die Götter so auch an die Ahnen gerichtet. Andere Volksreligionen sind dem nicht gefolgt, sondern bei dem Totenkult stehen geblieben, nur daß hier aus der Förderung der Abwanderung und den damit verbundenen Wegegaben in allmählicher Umwandlung der Motive Totenfürbitten, Totenweihen und Seelenmessen wurden, also umgekehrt wie beim Ahnenkult eine Hilfe für sie selbst in religiöser Umhüllung, allerdings mit dem praktischen Begleitmotiv, daß auch den Spendern dereinst bei ihrem Tode gleichartige Spenden zuteil werden. Auch hier fehlt eben die Zuflucht zu fremder Hilfe nicht, wenn es auch nur eine solche der Hinterbliebenen ist.

Der Totenkult bildet aber noch nicht die Grenze der Religion in ihrem ethischen Inhalt. Dieser greift auch auf die Pflichten der lebenden Menschen unter einander über und fordert hier gegenseitige Hilfe, Liebe, Treue innerhalb des primitiven Stammes, innerhalb des national geeinten Volkes. Er drückt sich in der religiösen Sprachweise als Nächstenliebe aus, wie sie von den Religionen aller Stufen und Zeiten ausnahmslos gefordert wird. Damit stehen wir bereits mitten im Bereiche der sozialen Ethik, die ursprünglich rein

in dieser sozialen Form als Bedingung jedes menschlichen Zusammenlebens entstanden, durch sozialen Willen als Pflicht geheiligt und schließlich von den sich bildenden Kulturreligionen als integrierender Bestandteil aufgenommen worden ist. Religiös ist die Nächstenliebe dann unter die verpflichtende Macht der göttlichen Gebote gestellt und weiter ausgebaut worden im Sinne von Wohltätigkeit, Barmherzigkeit, Duldsamkeit, Versöhnlichkeit bis zu dem weitgespannten Begriff der Feindesliebe. Die Feindesliebe, die im Buddhismus und im Christentum besonders betont wird, enthält auch bereits die allgemeine Menschenliebe, die bei der Entnationalisierung der Religionen, bei ihrer Erweiterung zu allgemein humanen und zu Weltreligionen eine notwendige Folge jener Erweiterung ist. Die übrigen ethisch-religiösen Gebote bedürfen im Hinblick auf ihren rein sozialen Sinn und Ursprung einer besonderen religiösen Erörterung nicht.

b) Gefühlsleben.

Gemäß der Vormacht, die im Leben dem Handeln zukommt, ist das praktische Leben der Angelpunkt, um den jede wirklich gelebte Religion sich dreht. In höchster ethischer Wendung zeigt dies die persische Religion, deren Leitstern der allgemeine Kampf des Guten gegen das Böse ist; lebensfreudig und tatkräftig führen ebenso die Götter wie alle sonstige lebende Kreatur im religiösen Weltdrama jenen Kampf. Demgegenüber sehen wir den Buddhismus das Leben als solches bekämpfen und das Christentum es mißachten. Wie kommt es zu solchen Gegensätzen? Lebensfreude, Lebensfeindschaft, Lebensmißachtung — es sind Gefühle, die hier den Brennpunkt bilden. Und in der Tat, jene Gegensätze sind Ausflüsse des Gefühlslebens, welches Völker und Zeiten verschiedenartig erfüllt und beherrscht. In die wogende Flut der Gefühle strahlen die Eindrücke des Lebens ein, um vermenschlicht aus ihr als Lebensziele wieder auszutreten. Im Gefühlsleben liegt der Schwerpunkt des menschlichen Wesens, und ans Gefühlsleben müssen wir uns wenden, wenn wir die aufgeworfene Frage lösen wollen. Die Lebenseindrücke, die es beeinflussen, sind ausschlaggebend auch für die Lebensziele und

deren Richtung. Die Entwickelung der persischen Religion gehört der mächtig aufstrebenden Zeit der nationalen medisch-persischen Staatenbildung an, die auch der Religion den aufstrebenden Charakter von Kampf und Leben gegeben hat; der Buddhismus dagegen steht unter dem Zeichen völkischer Zersplitterung, brahmanischer Streitigkeiten und unter dem ertötenden Druck der Seelenwanderung, er konnte auch den Einzelmenschen nur auf sich selbst anweisen und nur Erlösung aus dem Bann des Lebens predigen; das Christentum fällt in eine niedergehende Zeit hoffnungsloser Völkerunterjochung und Völkermischung, die dem Weltleben teilnahmslos gegenüberstand, aber es baute sich auf Religionen auf, die bessere Zeiten gesehen hatten, und wanderte mit deren noch lebhaft glimmenden Ideen deshalb aus in eine andere Welt, die jenseits alles Lebens lag. In diesen großen Beispielen sehen wir die Religionen als Spiegelungen ihrer Zeit und das Gefühlsleben der Zeit als maßgebend für Inhalt und Ziele der Religion.

Die Eigenart der beiden sich später in die Weltherrschaft teilenden Erlösungsreligionen zeigt auch im einzelnen den entscheidenden Einfluß der Gefühle. Der Buddhismus sucht Erlösung von dem Fluch des Lebens, der im Wesen alles Lebens liege und unzertrennlich mit ihm verknüpft sei, und findet diese Erlösung in der Ruhe des Nirvana. Es ist die Ruhe des Gefühlslebens, die er sucht, die Erlösung von den Lebensleidenschaften und der Lebensgier, von den Stürmen der durch das Leben aufgepeitschten Gefühle mit ihrem steten Wechsel ohne Ende, der sich in der Seelenwanderung verewigt und noch steigert. Das Christentum sucht Erlösung gleichfalls von den eigenen Verfehlungen, von dem Hang zum Bösen, von der Erbsünde; das Gefühl der menschlichen Schuld und zugleich der menschlichen Schwäche ist die Last, unter der die Menschen leiden und seufzen; aber das Gefühl des Lebenswunsches und der Lebenshoffnung ist noch rege genug, um ein anderes Leben zu suchen und in ihm nicht den Untergang, sondern die höchste Befriedigung des Gefühlslebens zu erwarten. Im Unterschiede zur Ruhe des erstorbenen Gefühlslebens sucht es die Ruhe des befriedigten Gefühlslebens. Demgemäß kann das christliche Jenseits nur ein Zustand

seligen Glückes sein, in welchem die schuldbeladenen Gefühle des irdisch-materiellen Lebens abgestreift sind und die höheren Gefühle des geistigen Lebens alle ihre Wünsche erfüllt sehen. Die höchste Macht des Gefühlsanspruchs findet sich im Islam vor, der sämtliche Gefühle des irdischen Lebens in seinem Jenseits ihre schrankenlosen Triumphe feiern läßt. Das alles ist Gefühlszittern und Gefühlswuchern, dem nichts vorzuwerfen ist, so lange die menschliche Erkenntnis noch nicht ausreicht und noch nicht die Macht gewonnen hat, das Gefühlsleben zu meistern und ihm die Wege zu weisen, in denen es dem Wirklichkeitsleben gerecht zu werden imstande ist.

So sehr das Gefühlsleben in seiner Gesamtheit für die religiöse Entwickelung von Bedeutung ist, so viele psychologische Unrichtigkeiten sind im Einzelnen doch nachträglich vom Gesichtspunkt der späteren religiösen Stimmung aus in die Entwickelungsmotive hineingetragen worden. Abhängigkeits- und Hilfsbedürftigkeitsgefühle, Furcht- und Verehrungsgefühle gegenüber den Naturgewalten und lebenspendenden Naturmächten, gefühlsmäßige Ahnungen zweckvoller Schöpfergüte und Schöpfergröße sind als ursprüngliche Motive religiöser Gesinnung phantasievoll angesprochen worden. Nichts von alledem finden wir in dem primitiven Menschheitsdenken, das zu solchen Begriffsbildungen weder Anlaß noch Fähigkeit hat, und wenig nur von solchen Spuren finden wir in den Urreligionen der späteren Zeit, in denen vielmehr die Macht und Größe von Völkern, Staaten und Herrschern sich widerspiegelt und versittlicht. Was auf diesen Stufen der Menschheitsentwickelung das menschliche Sinnen und Trachten beseelt, ist lediglich das natürliche Ringen um Sicherung des Lebens und um Lebensglück und um nutzbare Hilfe für das Ziel solchen Ringens. Um diesen Typus kindlicher Menschheitskultur zu begreifen und zu verstehen, braucht man nur in den Geisteszustand des wirklichen Kindes hineinzuleuchten, an dem wir genau das Gleiche sehen. Erst künstlich durch religiöse Kulturentwickelung und religiöse Kindererziehung werden andersartige Gefühlsbildungen in das natürliche Denken hineingezwängt. Dieses selber aber ist ursprünglich nur praktisch gerichtet und beschränkt sich auf Lust

und Unlust mit dem Streben nach Gewinn oder Abwehr; es ist seinerseits noch nicht differenziert und andererseits noch nicht systematisiert.

Aber in einer Hinsicht ist es fest und aufnahmefähig: es glaubt an das, was ihm Glück verspricht, auch wenn es um dieses Glücks willen Opfer bringen muß. Hier haben wir eine starke psychologische Wurzel des religiösen Glaubens vor uns, die durchaus auf Gefühlsmotive zurückführt. Aus dem Gefühlswert der fremden Hilfe, insbesondere der überlegenen religiösen Hilfe entspringen die Gefühle der schutzvollen Sicherheit im Getriebe des Lebens, der Hoffnung und des Vertrauens auf weitere Lebensgüter, der Zuflucht in jedweder Not und die Gefühlsberuhigung in allen Lebenslagen. Mag der Inhalt des Glaubens auch ein bloßes Vorstellungsgebilde, mag dessen Begründung auch noch so unsicher, das Ziel auch noch so fern gesteckt sein, das Gefühl fragt nicht danach, sondern glaubt, weil ihm damit gedient ist, und glaubt mit felsenfester Gefühlsüberzeugung, weil es ohne diesen Glauben in Unruhe, in Enttäuschung seiner Wünsche, in Verzweiflung am Leben versetzt zu werden meint. Das Gefühl bildet die Seele der menschlichen Persönlichkeit, in ihm greifen alle Einwirkungen des Lebens an das Wohl und Wehe des einheitlichen Ich, ihm gegenüber sind Vorstellungen und Gründe so lange machtlos, bis die Geistesbildung durch Erkenntnis eine Stufe erreicht hat, die dem Gefühl überlegen ist und nun ihrerseits dem Gefühl die Wege weist. Selbst unter dieser Voraussetzung aber liegt in der Pflege des Gefühlslebens das eigentliche Seelenheil und in der Einstellung des Gefühlslebens auf die Ethik die wahre Seelsorge, die dadurch, daß sie den Menschengeist in seiner Ganzheit und Einheit erfaßt, auch immer eine religiöse ist. So kann allerdings, wer das Wesen der Religion im Glauben sucht, zu dem einseitigen Schluß bewogen werden, mit Schleiermacher die ganze Religion auf Gefühlswerte und Gefühlsbedürfnisse zurückzuführen.

Trägt in dem dargelegten Sinne der religiöse Glaube zur Beruhigung des Gefühlslebens, insbesondere zur Sicherung eines ruhigen Gewissens und eines ruhigen Vertrauens in das gesamte Leben bei, so ist doch damit allein dem Gefühlsleben noch nicht Genüge getan.

Wie alle körperlichen und geistigen Anlagen des menschlichen Wesens, so will naturgemäß auch das Gefühlsleben — als Teil des Gesamtlebens — in Anspruch genommen sein und findet die volle Befriedigung erst in einer lebendigen Betätigung, nur daß diese nicht in aufregenden, erschöpfenden, beunruhigenden Formen sich vollziehen muß, sondern auf der mittleren Linie, die bereitliegende Kräfte verwertet, ihrer Spannung die Lösung bringt, in der Uebung erzieht und diesen Gewinn an Lebensglück zum gefühlsmäßigen Bewußtsein bringt. Diese Bedingungen erfüllt in hohem Maße der religiöse Kultus, der somit zu einem hervorragenden Mittler für das Gefühlsleben wird. Er wird dies umsomehr, als er vorwiegend sinnlich ist und durch die Sinnlichkeit eine aufdringlich starke Wirkung erzielt, die das Gefühlsleben unmittelbar in Anspruch nimmt und auf dem Umwege über die Vorstellungen niemals in dieser Stärke erreicht werden kann; denn durch die Vorstellungen wird die Aufmerksamkeit auf diese gezogen und erschöpft sich leicht in ihnen, so daß die Gefühle nur nebenher mitschwingen, ohne sich selbständig auswirken zu können. Der Kultus verstärkt aber seine Gefühlswirkung noch weiter und zwar durch Geheimnis oder durch Oeffentlichkeit. Hervorgegangen aus der Magie, die ein besonderes, den Magiern vorbehaltenes Wissen voraussetzt, ist der Kultus übergegangen in die Hand des Priestertums, das sich mit den Strahlen eines ihm allein zugänglichen Wissens und besonderer ihm von den Göttern verliehener Kräfte und Machtvollkommenheiten umgab, und hat sich daneben schon von primitiven Zeiten her in der Form von Geheimbünden mit Geheimwissen, den späteren Mysterienkulten, gefallen. Ueberall hier hat das Geheimnis als solches eine besondere Anziehungskraft und Wirkung gehabt, die offenbar in einem eigenartigen Gefühlsaffekt zu suchen ist, der suggestiv die Gefühlsempfänglichkeit für den Gegenstand des Kultus vorbereitet und erhöht. Dasselbe aber trifft auch für die breite Gemeinsamkeit öffentlicher Kulte zu; hier ist die Gemeinsamkeit das suggestive Moment, das genau in derselben Weise auf das Gefühlsleben wirkt, wie die großen religiösen Feste, Wallfahrten, Prozessionen usw. es zeigen. Wird doch die Gefühlsempfänglichkeit dadurch derart gesteigert, daß nicht mit Unrecht unter Umständen von psychischer Masseninfektion

gesprochen worden ist. Schließlich wirkt in dem gleichen Sinne auch die religiöse Heiligung des Kultus, die den Gefühlszustand von vornherein auf einen erhabenen Inhalt einstellt, ihn damit aus der Alltäglichkeit des Lebens herausreißt und in eine gewisse Isolation und Spannung versetzt unter Ausschaltung aller andersartigen Gedanken und Vorstellungen; so verfallen die Gefühle voll und ganz den Einwirkungen des eigens auf sie eingestellten Kultus. Jedenfalls geben alle diese Momente dem Kultus eine Eigenmacht, die im Gefühlsleben begründet liegt, aber unbestreitbar sich auch auf das religiöse Vorstellungsleben überträgt, indem es diesem eine besondere Glaubensstärke verleiht für diejenigen Vorstellungen, die mit dem Kultus in unmittelbarem Zusammenhange stehen.

Auf diese Weise wird der Kultus selber zur Wurzel religiöser Gefühle, welche teils in ihm und durch ihn entstehen, teils durch ihn eine erzieherische Verstärkung und Heiligung erfahren. Zu unterst ist es die gemessene Strenge des Rituals und des Opferkults, der ein einleitender Einfluß zukommt auf das Gefühl für die Strenge und Erhabenheit der Götter und ihrer Gerechtsamkeiten, für die Strenge der ihnen gebührenden Pflichten, für den Rangunterschied von Gott und Mensch, wie er herauswächst aus dem Rangunterschied von Herrscher und Untertan sowie aus dem strengen Zeremoniell, das dem Herrscher gegenüber bereits den Völkern in Fleisch und Blut übergegangen war. Die Gefühle der Gottesfurcht, der Gottesmacht und des Gottesdienstes werden auf diesem Wege ganz erheblich gesteigert und in das Gefühl der Ehrfurcht übergeführt, die der Verehrung die Wege bahnt. In diesen Gefühlswandlungen wird auch das mit dem Opfer verknüpfte Bittgebet allmählich zum Dankgebet und zum Verehrungsgebet, zum Psalm und Hymnus, in denen wieder die Gefühlsmacht der Poesie die Formen der Verehrungsgefühle und ihre Wirkung idealisiert und dadurch steigert. Der sinnliche Eindruck des gebeugten Kopfs und Knies, der erhobenen Hände, der feierlichen Kleidung, der getragenen Rede und getragenen Musik sind keineswegs bedeutungslose Aeußerlichkeiten, sondern mächtige Impulse zur Erweckung und Erziehung von Verehrungsgefühlen. Dazu kommen mit noch größerer Wirkungskraft und Wirkungsfülle die sinnlichen

Eindrücke der erhabenen Kunst im Tempelbau und Tempelschmuck, die auf dem Gefühlswege den Menschen in das Heiligtum des geahnten Götterreichs mit seiner Pracht und Größe versetzen und ihn den Göttern nahe bringen, ja die Gottesgegenwart verbildlichen. Ferner schließen sich an diese Gefühlswirkungen die verschiedenen religiösen Weihen an, die Kinderweihen, die das neugeborene Kind dem primitiven Ideal der Reinheit, dem religiösen Ideal der Sündlosigkeit weihen und dem göttlichen Schutze anvertrauen, die Jugendweihen, die den herangewachsenen Menschen in die soziale Rechtsgemeinschaft und die religiöse Pflichtengemeinschaft aufnehmen, die Eheweihen, die der Ehe einen unverbrüchlichen Heiligkeitscharakter geben und auf ihn verpflichten. Der Wert dieser Weihen und ihre Wirkung liegt in der Einstellung der Gefühle aller Beteiligten auf die religiösen Werte, die ihrem ferneren Leben mit den Weihen zuteil werden, und auf die Pflichten, die sie damit übernehmen. Hier kommt die Allgegenwart der Gefühle als Kern des Persönlichkeitscharakters und als grundlegender Ausgangspunkt des menschlichen Handelns in Betracht und tritt in den Vordergrund der Kultwirkungen. Ihre Ergänzung finden diese Lebensweihen in den Totenweihen, im Seelen- und im Ahnenkult, die in rückwärts gerichteter Gefühlswirkung den religiösen Vorschriften für die Elternverehrung, die Nächstenliebe und die allgemeine Menschenliebe zur Seite treten, um auch den noch lebenden Familien-, Stammes- und Menschheitsgliedern die Liebesdienste zu verbürgen, die den Toten noch über das Leben hinaus durch jene Weihen und Kulte gewährt werden. So gestaltet sich das ganze religiöse Gefühlsleben zu einem einheitlichen Seelengebilde, dessen Wurzeln zwar weit verzweigt aus den verschiedensten Lebensverhältnissen und Lebensbedingungen ihre Nahrung ziehen, aber doch in einem gemeinsamen Stamm sich zusammenschließen, um die ersehnten Früchte von Lebensglück daraus hervorwachsen zu lassen.

c) Vorstellungsleben.

Sowohl in den entwickelungsgeschichtlichen als in den psychologischen Darlegungen habe ich schon bisher an den religiösen Vorstellungen zwar nicht ohne Erörterung ihrer Wurzeln vorübergehen

können. Nichtsdestoweniger bedarf es hier noch eines näheren Eingehens auf deren inneren Zusammenhang und ihre Zusammenballungen unter dem besonderen psychologischen Gesichtspunkt. Alles Denken, sei es primitiv oder hoch entwickelt, angelt nach dem Begreifen seiner Gegenstände — im primitiven Leben, um das Geschehen seines Umkreises dem Leben nutzbar zu machen oder von ihm abzuwehren. Dieses Begreifen vollzieht sich psychologisch auf zweierlei Wegen, deren einer die induktive Bearbeitung, die ordnende, sei es logische oder kausale, Zusammenfassung der Einzelerscheinungen, Vorgänge und Tatsachen unter einheitlichen Begriffen und Gesetzen ist. Dieser Weg ist nur dem wissenschaftlich geschulten Denken zugänglich. Der andere Weg ist der Weg des Erklärens, der die Einzelerscheinungen einem bereits bekannten Begriff oder Gesetz einordnet, sie hiernach deutet, hierauf zurückführt, hieraus herleitet und mittels dessen begreift. Da das primitive Denken aber ebensowenig Gesetze wie höhere Allgemeinbegriffe kennt, so würde auch dieser Weg ihm verschlossen sein, wenn seinem Erklärungsbedarf hier nicht der naive Anthropomorphismus zu Hilfe käme, der alles Geschehen gefühlsmäßig nach Art des menschlichen Tuns und Treibens auffaßt und deutet. Das eigene Tun und Treiben in seinen innergeistigen Leitvorgängen ist dem Menschen ja unmittelbar bekannt, ist ihm das Allerbekannteste und Vertrauteste, das er in sich selber entstehen und bis zur Vollendung fortschreiten fühlt, wovon ihm nichts dunkel, nichts rätselhaft, nichts einer weiteren Erklärung bedürftig erscheint. Sobald er ein außermenschliches Geschehen auf menschenartiges Denken, Fühlen und Handeln zurückführen kann, glaubt er begriffen zu haben, fühlt sich befriedigt und alles beunruhigenden Weiterfragens enthoben. So schließt er von sich selbst aus auch auf alles fremde Geschehen und deutet es nach Maßgabe seines eigenen Tuns und Treibens, deutet es als Ausfluß eines zweckbedingten Willens und als Ergebnis einer vermittelnden Kraftanstrengung, während das Weiterdenken ihm auch bald die vermeintlichen Zwecke dazuliefert. Und der Zweck wird nicht bloß anthropomorphistisch, sondern auch anthropozentrisch gedeutet: ich bin da, und alles andere ist für mich da oder gegen mich gerichtet; was bezweckt ein Geschehen in

Bezug auf mich? Das eigene Ich ist dem primitiven Menschen der Mittelpunkt seines Denkens, der Mittelpunkt seiner Umgebung, der Mittelpunkt der Welt.

Sehen wir doch diesen selben Gedankenflug nicht bloß bei dem primitiven, sondern auch bei dem Kulturmenschen noch die Leiden und die Freuden seines hochstrebenden Denkens beherrschen. Erklärend und systematisierend gelangt er in die steilen und schwindelerregenden Höhen der allumfassenden Unendlichkeit des Weltalls und des Weltgeschehens und verlangt auch hierfür — im Verkennen jener Denkoperationen und ihres Sinns — eine Erklärung. Eine solche Erklärung gibt es hier aber nicht mehr, sondern die Erkenntnis erreicht ihr Ende und ihr Ziel mit der Erkenntnis des Seins und Geschehens in ihren einheitlichen Zusammenhängen. Indes das Wundern und Staunen verläßt ihn nicht, sein logisch ungezügelter Erkenntnistrieb treibt ihn über das Ziel hinaus in ein uferloses Erklären, und dieses mißverstandene Erklärenwollen wirft ihn rettungslos zurück in die Arme des naiven Urmenschen, der sich nur befriedigt fühlt, wenn er alles fremde Geschehen als Ausfluß eines ihm gleichgearteten Willens und als Ausdruck einer ihm gleichgearteten Kraft, als Folge eines ihm gleichgearteten Zweckhandelns begriffen hat. So muß auch die Ordnung, der Ursprung und der Zweck der Welt und des Menschen dem gleichen Geschick verfallen, muß zurückgeführt werden auf einen dem Menschen gleichgearteten Ordner und Schöpfer und auf ein dem menschlichen Tun und Treiben gleichgeartetes Schaffen. Erst dann gilt ihm das Ziel seines Sehnens erreicht, wenn er angelangt ist auf jenem anthropomorphistischen Ruhebett des gesättigten Erklärungstriebes, dem Sterbebett der zerrütteten Erkenntnis.

Auf diesem Wege entstehen dem heranreifenden Menschen seine Götter- und Seelenvorstellungen, sein Glaube und seine ganze Religion. Mit dem aufsteigenden Umfang des Denkens wächst dann der Gehalt seiner Vorstellungsgebilde. Am deutlichsten zeigt sich dieses Wachsen in den Vorstellungen von der W e l t s c h ö p f u n g. Kindlich anthropomorphistisch stehen auf niederster Stufe Vorstellungen, nach denen die Welt aus den Wässern aufgefischt, nach denen der Himmel durch Göttergewalt von der Erde abgehoben wird. Hier ist das

Denken noch gebunden an fertig vorgefundene Weltgegenstände. Davon befreit es sich bereits in der babylonischen Schöpfungsgeschichte und bindet sich hier nur noch an einen chaotischen Stoff, aus dem durch zweckbewußtes Ordnen und Walten die Welt hervorgeht. Schließlich entledigt es sich auch der Bedingung eines vorgefundenen Urstoffs und läßt die Welt aus dem Nichts hervorgehen allein durch die Macht der schöpferischen Idee und des schöpferischen Willens eines persönlichen Weltschöpfers. Das indische Denken schreitet sogar bis zur Befreiung vom Anthropomorphismus vor und legt der Weltschöpfung nur noch das Wirken eines unpersönlichen Weltengotts zu Grunde, der aus sich heraus „die Welt samt Göttern und Menschen, samt Raum und Zeit, samt Denken und Wort“ (Rigveda) entließ. Dieser Aufstieg des Denkens in den Schöpfungsmythen ist ein typisches Beispiel für den Aufstieg des ganzen religiösen Denkens auch in allen übrigen Vorstellungen des religiösen Ideenbereichs.

Indes, die psychologische Entwickelung des Vorstellungslebens ist damit noch keineswegs erschöpft. Je mehr der Umfang der Vorstellungen sich steigert, je mehr die religiösen Denkgebilde sich mehren und sich anhäufen, um so fühlbarer wird dem Denken die chaotische Unordnung der Vorstellungsmassen. Das Wesen des Denkens ist nun einmal Einheit, und so lange diese Einheit nicht auch in seinen Vorstellungen inhaltlich hergestellt ist, bleibt es unbefriedigt. Unbefriedigt drängt es fragend und forschend so lange weiter, bis es überall logisch einheitliche Beziehungen und Zusammenhänge geschaffen, bis es überall in dem ungeordneten Chaos seiner Vorstellungen ordnungsmäßige Uebereinstimmung erzielt, bis es systematische Ordnung und Gesetzlichkeit in seinem Weltbilde erzeugt hat, ohne die es der Welt ratlos, fremd und machtlos gegenübersteht. Diese Uebereinstimmung aber kann sich nur in den natürlichen Wegen der Entwickelung herstellen, die stückweise und schrittweise arbeitet. Vorstellungen stoßen mit andern Vorstellungen, Vorstellungskomplexe mit andern Komplexen zusammen, treten zueinander in Beziehung, verbinden sich, modifizieren, ergänzen und vervollständigen sich und verschmelzen mit einander in steter und vertiefter Wechselwirkung,

bis ein religiöses Ganze, ein einheitliches Lebens- und Glaubenssystem ans Tageslicht tritt, das nunmehr als geschlossene Religion zu beherrschender Geltung kommt. Damit ist gewöhnlich der entscheidende Wendepunkt erreicht, der in der späteren Tradition als Entstehung neuer Religionen angesprochen wird. Allerdings ist die Vorentwickelung allmählich und unvermerkt unter der Oberfläche des öffentlichen Lebens herangereift, aber das Auftauchen solcher religiösen Bewegungen aus den Tiefen des Geisteslebens wirft flutende Wellen auf, die weite und immer weitere Kreise ziehen und in hervorragenden Persönlichkeiten zur Springflut anwachsen. Diese werden als Religionsstifter bewertet, mythisch umrahmt und geheiligt; mit ihnen gewinnt die Religion auch ihrerseits Heiligkeitswert. So personifiziert sich in jenen Religionsstiftern das religiöse Gesamtbewußtsein von Völkern und Zeiten anläßlich solcher Hochflutphasen des Stromes der religiösen Entwickelung. Und diese Personifikation hat ihre durchsichtigen psychologischen Gründe. Denn das abstrakte Auffassen einer quellenreichen Entwickelung ist dem breiten Volksbewußtsein überall unmöglich und eindruckslos; dieses vielmehr bedarf sinnlicher Anhaltspunkte und konkreter anschaulicher Vereinheitlichung, wie sie die Personifikation mittels der Religionsstifter ohne weiteres in volkstümlichster Form gewährt. Der Glaube an die Religionsstifter und an ihre Lehren, zumal wenn deren mythische Umrahmung sich vollzogen hat, bildet einen Untergrund, welcher der Tradition zugänglich und, mit deren suggestiver Macht gestützt, unerschütterlich ist. Alle Heiligung findet in der mythisch traditionellen Verankerung ihre Motive, ihre Rechtfertigung und ihren dauernden Geltungswert. Durch die Heiligung sichert sich die Religion selber ihren Anspruch auf Unumstößlichkeit und Unvergänglichkeit, und hieraus wieder erwächst die psychologische Rechtfertigung der Unumstößlichkeit des religiösen Dogmas. Zugleich aber führt dieser psychologische Zusammenhang noch weiter zurück. Die Religionsstifter, der Glaube an sie und der Anspruch des Dogmas würden trotz aller traditionellen Heiligung noch eine Fata morgana von zeitbedingten und zeitfälligen Vorstellungen bleiben, so lange sie einer zeitlosen Sicherung ermangeln. Der Ewigkeitswert und dessen uner-

schütterliche Autorität muß ihnen deshalb zuteil werden durch unmittelbare Verknüpfung mit der Gottheit. Diese Verknüpfung erzielt die Religion in der göttlichen Erleuchtung der Religionsstifter, in der unmittelbaren göttlichen Offenbarung und im höchsten Grade durch Vergöttlichung der Religionsstifter selbst. Dieser Blick in die psychologischen Zusammenhänge zeigt das verworrene Geflecht des religiösen Glaubens in seinen Verflechtungen nach rückwärts und nach vorwärts und nach allen Seiten hin zur unauflöslichen Sicherung seines Anspruchs auf unverbrüchliche Geltung über alle Zeiten, alle mögliche Erfahrung, alles menschliche Verständnis hinaus und macht dies psychologisch begreiflich, auch wenn die Erkenntnis dabei ausgeschaltet bleibt. Ist doch überall im menschlichen Leben die psychologische Versteifung mächtiger als die logische.

Haben wir damit einen Einblick in die allgemeinen psychologischen Bedingungen der religiösen Vorstellungsgebilde getan, so ist es nicht mehr schwer, nun auch im Einzelnen die Entwickelung zu verfolgen und psychologisch zu zergliedern. Um aber nicht die entwickelungsgeschichtlich bereits vielfach gegebenen Ausführungen gleichen Inhalts zu wiederholen, bleiben hier nur noch die psychologischen Vorstellungsrichtungen und Vorstellungszusammenhänge zu beleuchten. Das ursprüngliche primitive Durcheinander von Kräften, Göttern, Seelen verliert sich auch in der späteren Umbildung der Vorstellungen nicht, sondern verewigt sich in der Tradition, nur daß an Stelle des ordnungslosen allmählich ein geordnetes Durcheinander tritt. Die Kräfte werden den personifizierten Göttern angehängt als reale Attribute ihrer Macht, ihrer Wirkungsweise und ihrer unterschiedlichen Eigenart, als Eigenschaften und Vermögen. In den Göttervorstellungen personifizieren sich die Kräfte selbst, beeinflussen deren Gestaltung und Erscheinungen und bahnen die Wege zur fortschreitenden Vermehrung und Bereicherung der göttlichen Eigenschaften und zur Ausstattung der Götter auch mit ethischen Charakteren. Anders dagegen als die personifizierenden verfahren die pantheistischen Vorstellungsrichtungen; in diesen gewinnen die Kräfte die Vorherrschaft, und die Gottesvorstellung bildet nur einen Ausdruck für die einheitliche Zusammenfassung jener

Kräfte, für ihren einheitlichen Zusammenhang, für die Einheit der Welt und des Weltgeschehens, in welchem Götter, Seelen und aller andere Weltinhalt nur Sondererscheinungen des Wirkens der Kräfte sind. Das Weltall wird zum Kräfteall und dieses zum pantheistischen Allgott. Auch die personifizierenden Religionen streben solcher Einheit zu. Zunächst fassen sie ihre Götterwelt zusammen, ordnen sie zu einem Pantheon mit einem obersten und herrschenden Gott und münden schließlich in einen mehr oder weniger strengen Monotheismus aus. Hierdurch aber entsteht eine gewaltige Kluft zwischen Gott und Mensch, die einen neuen Riß in das Einheitsbedürfnis des Denkens und besonders des religiösen Gefühlslebens bringt. Auch zwischen Gott und Menschen muß deshalb eine vor allem das Gefühl befriedigende Verbindungsbrücke wieder hergestellt werden. Von vornherein gegeben ist sie im Pantheismus und befriedigt hier das Denken, weniger allerdings das Gefühl, das immer anthropomorphistisch gerichtet ist und Mühe hat, sich mit einer fremdartigen Gottheit ohne Persönlichkeitscharakter abzufinden. Der persönliche Gott von menschenartigem Wesen mit seiner unmittelbaren Verständlichkeit und Zugänglichkeit kommt dem willfährig entgegen. Nur steht dem Gefühlsbedürfnis der Nähe und der Anlehnung noch die weite Kluft entgegen, und deshalb treten Mittler und Mittelwesen hier versöhnend und verknüpfend in die klaffende Lücke. Im Anschluß an diese Art der Verknüpfung und in Uebereinstimmung mit ihr füllt jene Kluft sich nun weiter befriedigungsvoll aus durch göttlichen Ursprung des menschlichen Geistes und durch Rückkehr der personifizierten Seele zur Gottesgemeinschaft, wie sie im Dogma, im Kultus und in der Mystik aufrechterhalten und gefestigt wird. In den analogen Grundgedanken des menschlichen Ursprungs aus der unpersönlichen Gottheit, der Wesensgemeinschaft mit ihr und der schließlichen Wiederauflösung in ihr sucht und findet ja auch die pantheistische Richtung ihre gefühlsmäßige Befriedigung.

Die ursprünglichen Vorstellungen hatten aber nicht bloß nutzbringende Kräfte und hilfreiche Götter gekannt, sondern waren noch viel mehr beherrscht von der Furcht vor schadenbringenden Kräften und böswilligen Dämonen. Auch hier ließ sich die Tradition nicht

verwischen. Zumal die spätere Ethisierung der Götter ließ das Prinzip des Bösen nicht ausschalten, sondern forderte als psychologische Ergänzung den Gegensatz geradezu heraus. Psychologisch unausweichlich war deshalb die Vorstellung auch von bösen Göttern, die den guten Göttern gegenübertraten, aber aus ethischen Gefühlsrücksichten ihnen als minderwertig untergeordnet werden mußten, — ein Problem, dessen Schwierigkeiten den Religionen nicht erspart geblieben sind, zumal da auch die Seelenvorstellungen von diesem Problem nicht unberührt bleiben konnten. Allerdings lag auf dem menschlichen Gebiet die Lösung nahe, aber die Beziehungen der Seele zu Gott machten weit ausgreifende Vorstellungsverkettungen nötig, um auch hier zu einer logischen Uebereinstimmung der Vorstellungen zu gelangen.

So wurde nach alter Tradition der Mensch und seine Seele zum Tummelplatz des Guten und Bösen, zum Angriffspunkt für gute und für böse Götter und Dämonen, zum Kämpfer für oder gegen das eine oder das andere Prinzip. Die Anlage der Seele zum Reinen und zum Guten, ihre Behaftung mit Unreinheit und Sünde, ihre Erlösung von dieser Behaftung wurden der Gegenstand verwickelter Vorstellungskomplexe, die mit den Gottesvorstellungen in Einklang gebracht werden mußten und deshalb das Fortleben der Seele nach dem Tode in den Vordergrund treten ließen. Da der Ausgleich nicht im irdischen Leben zu erzielen war, wurde er ins Jenseits verlegt als Lohn und Strafe für die Handlungen im Diesseits, welches damit eine bloße Vorbereitung für jenes wurde; so wirkte das Jenseits mit seinem Vergeltungsvollzug auf das diesseitige Leben zurück und erhob in ihm den Kampf um Gut und Böse von der sozialen auf die religiöse Stufe. Das irdische Leben war damit entwertet, es hatte seinen Selbstwert verloren, die Religion verurteilte alle anderen Bestrebungen als die auf das Jenseits gerichteten, verurteilte alle Sinnlichkeit, alle sinnliche Natur und in ihr den körperlichen Menschen selbst, den sie als versündet ansprach. So steigerte sich die Trennung von Körper und Seele zu dem unversöhnlichen Gegensatz, der heute die Vorstellungen beherrscht, und zog nach sich den Gegensatz zwischen Geist und Natur, ja den zwischen Gott und Welt.

Wiederum nimmt hier der Pantheismus eine gänzlich andere Stellung ein und fördert gänzlich andere Vorstellungen zutage. Die Welt ist ihm als Gotteskörper heilig, das Leben ist ihm als Gotteswirkung verklärt. Nicht anders war es ja auch in den indischen Brahmaspekulationen, nur daß hier die Seelenwanderung verwirrend eintrat; zwecks Erlösung von ihr wurde die Auflösung der Einzelseele im allumfassenden Brahman das Ideal des Gefühlslebens, und damit wurde auch hier wieder das Leben selbst zur Vorbereitung auf jenes Ideal gestempelt. Mit dem Zurücktreten der Brahmaspekulationen im Buddhismus blieb diesem nur die fortdauernde Wiedergeburt und als Gefühlsideal die Erlösung von ihrer Qual vor Augen; rücksichtslose Abkehr vom Leben war die notwendige Folge.

Wir stoßen bei allen diesen Vorstellungen auf eine vollständige Verständnislosigkeit für das irdische Leben. Erklärlich ist dies umsomehr, als das Verständnis dafür ja auch den heutigen Generationen noch nicht aufgegangen ist, als das Wesen des Lebens, sein Ursprung und sein Sinn ja auch heute noch in tiefstes Dunkel gehüllt scheint und von heftigstem Streit, von Ratlosigkeit und selbst von Verzweifelung umwoben ist. Erklärlich ist allerdings auch dies. Wenn das Leben nicht mitten in die Natur gestellt, nicht als Naturinhalt und Naturprodukt erkannt, nicht als Entwickelungsvorgang erfaßt wird, aus dem das Geistesleben mit der individuellen und humanen Kulturentwickelung hervorsprießt, wenn alle diese Entwickelung nicht als reale Tatsache erfaßt und deren Sinn in ihr selber gefunden werden kann, dann allerdings bleibt das Leben ein Rätsel, bleibt es unbegreiflich und eben deshalb auch wertlos, weil ein Wert nur in seinem Wesen und seinem Sinn gesucht und gefunden werden kann. Psychologisch also ist es nicht zu verwundern, wenn dem religiösen Denken der Vorzeiten das Leben eine dunkle Wanderung blieb. Um hier hineinzuleuchten, war das erkennende Denken zu schwach, war es dem harten Kern gegenüber an die Oberfläche gebannt und machte denn auch hier den naiven Sprung in das Reich der Phantasie, mit deren hellem, aber trügerischem Licht es nun in das Dunkel des Lebens hineinleuchten und geblendet die Wanderung ausschließlich auf jenes Jenseitslicht einstellen zu

müssen glaubte. Je dunkler die Erkenntnis, um so blendender strahlt ja von jeher bis auf heute die Phantasie, um so ungebundener und freier kann sie schalten und walten, um so sicherer erschließt sich ihr das Wesen der jenseitigen Welt, die als ihr Erzeugnis natürlich dem vermeintlichen Verständnis von vorn herein offen steht.

Psychologisch aber wirkt noch ein weiteres Motiv zur Wucherung der Jenseitsgedanken lebhaft mit. Trotz alles Lebensdunkels bleibt das naturbedingte Lebensgefühl am Leben hangen und wehrt sich gegen den Tod. Sieht es dennoch in der steten Erfahrung das natürliche Leben erlöschen, so klammert es sich an das in allem Wechsel beharrende Ichbewußtsein, dessen Verschwinden ihm unfaßbar erscheint, und der hergebrachte Seelenglaube dient ihm als Halt, um jenem Ich ein Erwachen aus dem Tode und ein ewiges Fortleben in einer andern Welt zu verbürgen. Zu diesem Ergebnis also verknüpfen und verstärken sich die Motive von allen Seiten her: ethische Motive, Vorstellungsmotive und Gefühlsmotive. Erfolgreich arbeiten sie zusammen, um den Lebensfaden über den Tod hinaus zu verlängern und ihn fortzuspinnen in eine Welt, die mehr verspricht, als das irdische Leben zu gewähren vermag. Allerdings finden wir unter diesen Welten auch die des Nirvana, die nichts verspricht als Ruhe; aber ihr gegenüber trägt folgerichtig das irdische Leben den negativen Charakter des Leidens und verfällt als solches dem buddhistischen Fehmgericht. Also auch hier dieselbe Verständnislosigkeit für das Wesen des Lebens.

Und dennoch bietet für die Entwickelung bestimmterer Vorstellungen über das erträumte Jenseitsleben die einzig möglichen Anhaltspunkte das irdische Wirklichkeitsleben. Die Phantasie ist ja nicht imstande, Vorstellungen frei zu erfinden, sondern immer sind deren Elemente der erlebten Sinnlichkeit entnommen unter bevorzugender Auslese dessen, was der Gefühlsbefriedigung entspricht, unter Steigerung bis ins Uebersinnliche, Unendliche und unter sinnvoller Verknüpfung. So sehen wir beispielsweise in dem mohammedanischen Jenseits die Hochburg aller Sinnlichkeit, im Jenseits der Inder das Gegenteil, das Erlöschen aller Sinnlichkeit, im Christentum die Verklärung der Sinnlichkeit in der Anschauung Gottes und seiner

Werke. Das Erdenleben zu würdigen, zu verklären, zu idealisieren, ist den Religionen immer nur ein Nebenwert geblieben, weil sie geblendet waren von dem Schein des erträumten Ewigkeitslebens. Mit mehr Verständnis und Nüchternheit hat das profane Denken sich darum bemüht; diesem aber fehlt der religiöse, alle Lebensrichtungen umspannende und durchdringende Charakter, der allein dieser Aufgabe in ihrem vollen Umfange gewachsen ist und psychologisch allein die Macht der bindenden Verpflichtung hat. Was das Erdenleben an Werten von den Religionen empfangen hat, steht durchweg unter dem negativen Vorzeichen der bloßen Vorbereitung auf ein anderes und wertvolleres Leben. Gerade diese Idee aber hat erklärlicherweise alles tiefere Eindringen in das Erdenleben, alle Versuche es zu verstehen, alle Möglichkeit der Anerkennung eines Eigenwerts und einer Verpflichtung auf dessen Kultur schon im Keime überwuchert und erstickt. Genau in demselben Sinne hat ja auch die Lehre von der Seelenwanderung gewirkt, alles Dichten und Trachten von dem Gegenwartsleben auf das erwartete Nachleben abgewandt und jenem nur die Vorbereitung eines günstigeren Geschicks im Nachleben als Aufgabe belassen. In diesem Lichte wird der Seelenwanderungsglaube auch dem andersartigen Denken des christlichen Traditionsgefüges zugänglich und verständlich. Wir sehen hier den tiefen psychologischen Zusammenhang in der religiösen Entwickelung des östlichen und des westlichen Kulturkreises, und wir sehen zugleich damit, wie nur eine Befreiung von der Uebermacht der Tradition eine religiöse Kultur des Erdenlebens in seiner erkenntnismäßigen Wirklichkeit wieder anzubahnen imstande und berufen ist.

Lang und mannigfaltig sind die Wege gewesen, auf denen volle Religionen sich entwickelt haben. Es waren die Wege zum einheitlichen System der religiösen Vorstellungen. Die Konstruktionen dieser Systeme sind loser oder fester, sind mehr Außenbau oder mehr Innenbau gewesen. Bei alledem war die bauende Kraft der Bedarf des menschlichen Denkens nach Einheit seiner Gebilde, nach Zusammenhang und Uebereinstimmung zwischen ihnen. War es aber einmal zum System gekommen, so durfte nicht ein Stein aus ihm herausgerissen werden, ohne die andern wanken zu machen, so durfte

nicht mehr an dem Bau gerüttelt werden, ohne ihn zu gefährden. Dessen sind sich auch die Religionen stets bewußt gewesen, und die Vorsorge hierfür war jedesmal das starre unabänderliche Dogma, in dessen Gefolge Fanatismus und Verketzerung sich die Hand reichen. Wie das Dogma der objektive, so ist der Glaube der subjektive Ausdruck der vollendeten Systembildung, der Ausdruck dessen, daß auch in dem eigenen Vorstellungsgetriebe der fest geschlossene innere Zusammenhang keinerlei Umwälzungen, keinerlei Angriffe, ja keinerlei Zweifel mehr verträgt. Immer wieder stoßen wir so auf den religiösen Glauben und sehen ihn seine Ranken an der Religion festsaugen und mit ihr verschlingen. Hatte ich vorher dem Gefühlsleben einen entscheidenden Einfluß auf die Kraft des Glaubens zugesprochen, so handelte es dabei sich um den Gefühlswert der einzelnen, in ihm enthaltenen Vorstellungen. Dem tritt hier der Einfluß des logischen Zusammenhangs jener Vorstellungen unter einander, von dem die Festigkeit des Religionsgefüges abhängt, sichernd und versteifend zur Seite. Ueber beides hinaus aber greift anspruchsvoll nun auch das praktische Interesse ein, indem es erwartet und verlangt, daß der Glaubensinhalt als einheitliches Ganze dem Menschen Schutz und Stütze gewähre für die Lebensführung, für die Führung auf dem steilen Wege zum Lebensglück. Damit erst ist der religiöse Glaube begrifflich erschöpft. Denn das Gefühlsleben hängt vorzugsweise an den Einzelvorstellungen, denen es folgt oder die es sich bildet; leicht können sie durch andere Vorstellungen ersetzt werden, wenn sich starke Gefühlswerte mit ihnen verknüpfen; und tatsächlich sehen wir in der Entwickelung der Religionen sich häufig solchen Wechsel vollziehen, besonders durch das Eindringen von Vorstellungsmotiven aus anderen Religionen oder Lebensgebieten. Das einseitige Gefühlsinteresse führt deshalb noch zu keinem geschlossenen, unbeugsamen, widerstandsfähigen Glaubenssystem. Erst wenn sich mit dem Gefühlsglauben der logische Vorstellungsglaube vereinigt, der in dem Vorstellungszusammenhang das überzeugende Gewicht des Ganzen fühlt, und die Praxis des Lebens ihm den Stempel des Erfolges aufdrückt, ist derjenige Glaube erreicht und verwirklicht, den die Religionen als offenbarten Glauben an ihre Spitze stellen und

zum Angelpunkt der ganzen Religion machen können, den sie vom sinnlichen Kultus entblößen und sogar der Ethik überordnen können, von dem sie sagen können: der Glaube macht selig, die Gesinnung ist der religiöse Wert, und beides ist unerschütterlich, kein Anderswissen kann diesen Glauben beugen. Und doch enthalten seine psychologischen Wurzeln nichts von irgend welchen Erkenntnismotiven, sondern lediglich die Motive: Tradition, Gefühl und praktischer Wert.

Die Eigenart dieser Wurzeln bedarf noch einer weiteren Verfolgung ihrer grundsätzlichen Bedeutung. Der Ausbau der Religionen hat sich in der Tat nicht unter der Aegide der Erfahrung und des wissenschaftlichen Denkens vollzogen, die im Gegenteil als späte und mühselig großgezogene Nachgeburten der menschlichen Geistesentwickelung dem breiten Strome des naturwüchsigen Volkslebens vorerst wie fremdartige Kunstprodukte ohne angestammtes Recht gegenüberstanden. Gemäß dem Ursprung und der nächst anschließenden Entwickelung der Religionen konnte sich jener Ausbau nur auf der Grundlage und im Sinne des praktischen Lebens vollziehen; nicht verstandesmäßiges Begreifen und Erkennen war sein Ziel und Wesen, sondern ein davon grundsätzlich unabhängiger, selbständiger, lediglich den Bedürfnissen des praktischen Lebens dienender Glaube, der in übersinnlicher Anschauung und in übersinnlicher Offenbarung die praktische Wahrheit unmittelbar zu erfassen glaubt und in ihr das Heil des Lebens sieht. Diesem Glauben durfte es gleichgiltig sein, ob ihm Erfahrung und Wissen theoretische Handlangerdienste leisten konnten oder nicht. Aus der Vormacht des praktischen Lebens und aus dessen kategorischen Imperativen entnahm er unter grundsätzlicher Ausschaltung von Verstehen den Anspruch auf unbedingte Geltung. Pragmatismus und Intellektualismus sind die modernen Namen für diese Gegensätze, die als Leben und als Denken von jeher mit einander gerungen haben. Es handelt sich hierbei um den Entscheidungskampf zwischen der Subjektivität des religiösen Lebens, das dem objektiven Wissen skeptisch und ablehnend gegenübersteht, und der Objektivität des Denkens, das anfangs zaghaft, aber immer

reifer und stärker der Subjektivität das Recht der bindenden Geltung abspricht, dafür aber die schwere Faust der Tradition und der subjektiven Interessen zu fühlen bekommt. Allerdings fliesst auch in der Entwickelung des religiösen Lebens der unverfälschte Strom des menschlichen Denkens mit dem Anspruch auf Wahrheit, aber er bedient sich anderer Mittel. Sein Weg ist der vom praktischen Leben mit seinen geistigen Bedürfnissen zur Spekulation. Kennzeichnend ist dies für das orientalische Geistesleben der vorchristlichen Zeit, wo eine starke Religion einem schwachen objektiven Denken gegenübersteht; umgekehrt war es bei dem klassischen Griechentum, wo eine schwache Religion dem Sturmlauf eines gährenden Denkens objektiver Richtung völlig unterlag. Als beide Richtungen erstarkt einander gegenübertraten, kam es einerseits zu gegenseitiger Durchdringung und andererseits zum gegenseitigen Kampf, der in der scholastischen Periode des Mittelalters zu dem merkwürdigen Waffenstillstand der Lehre von der doppelten Wahrheit führte. Aber von neuem rüsteten die Gegner, und im Zeitalter der Aufklärung loderten die Kämpfe wieder auf. Noch neuerdings hat der amerikanisch-englische Pragmatismus der modernen Philosophie eine rückläufige Wendung vollzogen, indem er den Grundsatz aufstellt, daß wahr ist, was sich wirkend im Leben bewährt; er hat damit einen Wahrheitsbegriff geschaffen, der das Denken vernichtet und die Ansprüche des Lebens zum alleinigen Richter über die Wahrheit macht; auch hier vollzieht sich unmittelbar die Wendung zur Religion, die damit vor dem Denken geschützt und gerettet werden soll. Für diese Religion beginnt die Glaubensgewißheit mit dem Bedarf und vollendet sich im Erfolg; der Erfolg verbürgt die Wahrheit. Immer wieder dieselbe Frage: ist die Religion der Wissenschaft oder die Wissenschaft der Religion überlegen? Die Lösung dieser Frage aber ergibt sich nicht aus der Trennung von Leben und Denken, sondern aus der Würdigung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Auch das Denken ist ja erwachsen und gezüchtet aus den Bedürfnissen des praktischen Lebens, aus der Not des Lebens und dem Kampfe um seine Sicherung, Förderung und Erhöhung. Der parteilose Ausgleich muß dem vollen Ganzen

unseres Geisteslebens gerecht werden. Das Wie muß der späteren Erörterung vorbehalten bleiben. In dieser Frage aber enthüllt sich klar und scharf der gegenwärtige Stand der religiösen Entwickelung.

d) Religiöse Erfahrung und religiöses Erleben.

Habe ich in den voraufgehenden Ausführungen die Lehre von der doppelten Wahrheit berührt, so tritt uns deren Inhalt und deren Begreiflichkeit gerade hier ganz offenkundig vor Augen. Sie war in der Tat berechtigt zu einer Zeit, wo traditionelle Religion mit ihrem gefestigten Anspruch auf unbedingte Wahrheit sich einer Geistesbewegung gegenübersah, die neugeboren aus dem Schoße der Kulturentwickelung sich lossagte von der Tradition und sich auf eigene Füße stellte. Damit betrat sie Wege, die den Religionen nicht gangbar waren, und nährte sich aus Quellen, die dem damaligen religiösen Denken nicht zugänglich und nicht genießbar waren. Es waren die Quellen objektiver Erkenntnis, die dem Untergrunde der Sinnlichkeit, der Tatsachen, der Erfahrung entströmten und die Berge herab in die Tiefebene des irdischen Lebens flossen, nicht hinauf in das Gewölk der überirdischen Spekulation sich verflüchtigten und dort verdichteten. In dieses Gewölk sog die Religion mittels der heißen Strahlungen des Gefühlsbedarfs die Nebel der Tradition hinauf, verdichtete sie zum Glauben und ließ sie wieder herab sich ergießen zur Befruchtung und Befriedigung des Gefühlslebens. In diesem Bilde prägt sich der Charakter des objektiven, zur langsam reifenden Erkenntnis führenden und des subjektiven, zur Gefühlswucherung treibenden Erfahrens und Erlebens deutlich aus. Die doppelte Wahrheit ist noch heute nicht erstorben, sondern lebt in dem Anspruch einer eigenen religiösen Erfahrung in täuschendem Gewande wieder auf. Ja mehr als dies. Heute, bei einem gewissen Hochstande der Erkenntnis, finden wir eine auffallende Zahl von Menschen, die in der doppelten Wahrheit leben: in der religiösen Wahrheit überall da, wo es sich um kirchliche Angelegenheiten handelt, und in der irreligiösen Wahrheit da, wo andere Lebensangelegenheiten auf dem Spiele stehen. Und dieses Doppelleben rechtfertigt sich, wenn man das Ergebnis des James'schen Untersuchungen zugrunde legt: „Der

praktische Wert der Religion für das seelische Leben des Einzelnen und für das Geistesleben der Menschheit im Ganzen ist der beste Wahrheitsbeweis, der sich für die Sache der Religion führen läßt"[1]). Läßt man dies gelten, dann sind für andere Lebensangelegenheiten auch andere Maximen berechtigt, wenn der „praktische Wert" für das Leben ihnen zur Seite steht. Wir sehen, wohin es führt, wenn man in dieser Weise die Wahrheit auf die leichte Schulter nimmt.

Im Unterschiede von der objektiven Erfahrung, die der Wissenschaft zugrunde liegt, ist in der Tat die religiöse Erfahrung und das religiöse Erleben heute zum Stichwort geworden für alle Bestrebungen, der traditionellen Religion eine Stütze zu geben, die der Beweiskraft der empirischen Wissenschaften gleichkommt. Welche Bewandnis es mit diesem Erleben und Erfahren hat, habe ich bereits gezeigt: es ist das Erleben von Ueberlieferungen, Gefühlen und praktischen Werten. Erleben allerdings ist die Grundbedingung aller Wissenschaft. Was heißt nun demgegenüber religiöses Erleben und religiöse Erfahrung? Die Worte sind gut gewählt, um zweierlei Inhalte gleich zu machen, aber gleiche Worte dürfen nicht hinwegtäuschen über verschiedenartige Begriffe. Richtig ist, daß wir allerdings immer nur uns selbst erleben, d. h. Veränderungen, die in unserem Bewußtsein vor sich gehen. Die Frage aller Erkenntnis ist nur die: wie weit sind wir berechtigt, diese Veränderungen auf ein Objekt, also auf ein außer uns gelegenes Nicht-Ich zu beziehen, oder wie weit müssen sie als Veränderungen von nur subjektiver Geltung angesehen werden? Nur für die ersteren sprechen wir in mehr passivem Sinne von Erleben, während wir die letzteren als aktive Gebilde unseres Bewußtseins auffassen, als Vorstellungen, Gefühle, Meinungen, Träume, Illusionen, Halluzinationen usw. Aller Streit um die Wahrheit dreht sich darum, wie weit unsere Bewußtseinsgebilde eine objektive Geltung beanspruchen können, wie weit sie als Erkenntnis, wie weit nur als Phantasmen behauptet werden dürfen. Mit der bloßen Erweiterung des Begriffs des Erlebens, mit seiner

1) W. James, Die religiöse Erfahrung usw. Ins Deutsche übertragen von Wobbermin. Leipzig 1907. S. 423.

Uebertragung auch auf bloße Bewußtseinsgebilde ist für die Wahrheit nichts geleistet, sondern nur ein Verwischen jenes grundlegenden Unterschiedes. Das Erleben von Ueberlieferungen, Gefühlen und praktischen Werten, dessen vorher gedacht worden ist, mag subjektiv von größter Bedeutung sein, besagt aber nichts für eine Geltung, die sich über das subjektiv erlebende Individuum hinauserstreckt, verpflichtet nicht einmal andere Individuen, um so weniger also die Allgemeinheit, wie es der Begriff des Objekts mit seiner Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit erfordert.

Religiöses Erleben und religiöse Erfahrung stützen sich auf nichts als auf subjektive Bewußtseinsvorgänge. Vermöge ihrer Gefühlsbetonung gewinnen sie eine sonst nur dem objektiven Erleben eigene Lebhaftigkeit, vermöge ihrer allgemeinen Gleichmäßigkeit unter Gleichgestimmten erzeugen sie den Schein der objektiven Bedingtheit, den Schein einer von außen herzuleitenden Offenbarung, vermöge ihrer logischen Bestimmtheit innerhalb des einheitlichen Glaubenssystems erlangen sie die Macht von Ueberzeugung; schließlich wird ihr praktischer Wert für das Leben herangezogen, um den Erfolg als Kriterium objektiver Wahrheit zu deuten. Und doch bleibt alles dies nur Mißdeutung und Täuschung, die der wissenschaftlichen Erkenntniskritik nicht standzuhalten vermag. Ein genügender Beweis hierfür ist die Kennzeichnung der Grundlagen, auf denen eine derartige Erfahrung sich aufbaut, — eine Kennzeichnung, wie ich sie eben gegeben habe. Andererseits ist es begreiflich, daß derart eindrucksvolle, durch Tradition und allgemeine Verbreitung religiös geheiligte Glaubensvorstellungen sich bei allen möglichen Anlässen immer wieder aufdrängen, daß ein solcher anerzogener und eingeübter Vorstellungskreis immer wieder assoziativ wachgerufen wird und daß er auf diese Weise den festen Punkt bildet, auf den alle wirklichen Erlebnisse bezogen und dem gemäß sie gedeutet werden, — das Ganze als Ergebnis einer religiösen Suggestion, die nur durch strengste wissenschaftliche Schulung des Denkens, Fühlens und Handelns überwunden werden kann. Nicht das Erleben, sondern die kritische Verarbeitung des Erlebten liefert Erfahrung, und nur eine solche Erfahrung darf der Erkenntnis und der Wahrheit zugrunde gelegt werden.

Das religiöse Erleben bildet demnach keinerlei psychologische Wurzel der Religion, sondern wurzelt vielmehr selber in der Religion, ist eine bloße psychologische Wirkung und Folgeerscheinung der Religion und kann nur als solche erörtert und bewertet werden. In diesem Sinne bedeutet religiöses Erleben nichts als eine gefühlsmäßige Betonung und Belebung bereits bestehender Glaubensvorstellungen, und diese Belebung kann unter Umständen einen solchen Intensitätsgrad erreichen, daß sie objektive Wirklichkeitserlebnisse vortäuscht; andere Male, wenn gewisse Ziele, Wünsche und Hoffnungen, denen das religiöse Sinnen nachhängt, sich verwirklichen, wird diese Verwirklichung als Erfolg entsprechender Glaubensvorstellungen und -handlungen gedeutet und zum religiösen Erlebnis gestempelt. Bezüglich der ursächlichen Zusammenhänge führt die objektive Beurteilung zu andern Ergebnissen, während das religiöse Bewußtsein in seinen Voraussetzungen und Interessen ihnen als Erlebnissen einen hohen religiösen Wert beimißt. Will dieses rein subjektive Erleben aber einen allgemeingiltigen Wahrheitswert bedeuten und als vermeintliche Erfahrung der Religion zur Stütze dienen, so richtet diese Art von Erfahrung sich selbst als ein Gebäude von logischen und empirischen Denkfehlern. Das religiöse Erleben ist niemals Stütze, sondern immer nur Folge der Religion.

* * *

Ueberall aus diesen Darlegungen geht hervor, was ich bereits mehrfach betont habe und hier im Abschluß nur wiederholen kann, daß die psychologischen Wurzeln der Religion aus allen Ecken und Kanten des menschlichen Geisteslebens hervorsprießen und sich gegenseitig verflechten, daß jeder einzelne religiöse Inhalt auf ein zusammengesetztes und durchwirrtes Wurzelwerk zurückführt und nur aus dessen vielseitigen Ursprüngen völlig zu verstehen ist, daß am allerwenigsten jedenfalls es möglich oder sachlich berechtigt wäre, dieses Wurzelwerk in einer einheitlichen Idee, einem einheitlichen Motiv oder einem einheitlichen Ziele zusammenfassen zu wollen. Das würde geradezu eine Entstellung der entwickelungsgeschichtlichen und psychologischen Verhältnisse sein und mit den Tatsachen überall in

Widerspruch stehen; solche Versuche verdunkeln nur den Tatbestand anstatt ihn aufzuhellen und verwischen völlig die unendliche Vielseitigkeit des menschlichen Geisteslebens, die doch gerade in der Religion ihre eigenartigsten Blüten treibt. Diese Vielseitigkeit tritt gerade in den psychologischen Wurzeln der Religion charakteristisch zutage und bedingt es, daß die zusammenschließende Bergung des religiösen Inhaltsbestandes in einem einheitlichen und logisch in sich selbst übereinstimmenden System der Entwickelung der Kulturreligionen die größten Schwierigkeiten entgegengesetzt und besonders in dem auch intellektuell so hoch entwickelten Christentum Jahrhunderte über Jahrhunderte an staunenswerter Geistesarbeit in Anspruch genommen hat, ohne trotz eines turmhohen spekulativen Ausbaus dies Ziel zu erreichen.

Immerhin lassen sich in der Inhaltsfülle der Religionen doch gewisse Richtlinien erkennen, die den verschiedenen systematischen Gebilden der religiösen Bewegung gewissermaßen einen Persönlichkeitscharakter geben und einen psychologischen Einblick in dessen besonderes Wesen ermöglichen. Dieser Persönlichkeitscharakter der Religionen ist zugleich ein vollwertiger Abdruck des Völkercharakters, in dem die Religionen fußen und den sie für ihre Ausbreitung zu gewinnen imstande sind. Er kennzeichnet sich bei den einen durch das Vorwiegen praktischer Lebensauffassung und Lebensbetätigung, bei andern durch das Vorwiegen des Gefühlslebens und bei noch wieder andern durch das Vorherrschen verstandesmäßiger Vorstellungen und Spekulationen. Das Vorwiegen praktischer Lebensauffassung und Lebensbetätigung ruft nächst der Magie die Ethik auf den Plan und gründet die Religion auf diese; der Ausbau bevorzugt verstandesmäßige Regelung des Lebens unter göttlicher Führung, läßt aber auf dieser Grundlage auch dem Gefühlsleben freien Spielraum und erhält dieses klar und gesund. Nach dem Grundsatz a potiori fit denominatio pflegt dieser Typus nicht zu unrecht als Gesetzesreligion bezeichnet zu werden. Die ursprüngliche jüdische Religion ist ein Musterbeispiel dafür und zugleich ein augenfälliger Beweis für die Dauerhaftigkeit solcher Religionen, die übrigens auch den ethischen Inhaltsteilen anderer Religionen eigen ist. Ebenso gehört zu dieser Kategorie auch der

Islam und die chinesische Staatsreligion mit ihrem ethisch-ritualen Li. In den polytheistischen Religionen mit ihrem geordneten Pantheon von Naturgöttern, Machtgöttern und ethischen Göttern hat das verstandesmäßige Vorstellungsgebiet die Oberhand. Das Vorherrschen der Vorstellungen läßt die Neigung zu spekulativem Ausbau stark hervortreten und bevorzugt hierbei mehr den Pantheismus, tritt dem praktischen Leben nur schwächlich und anspruchslos gegenüber und stellt ethisch die Pflege und den Wert des inneren Menschen an die Spitze. Daraus ergeben sich philosophisch gerichtete Religionen wie der indische Brahmanismus, der chinesische Taoismus, der griechisch-römische Stoizismus. Das Vorwiegen des Gefühlslebens erzeugt die reichhaltigsten, verwickeltsten und verschiedenartigsten Religionen, deren innerer Zusammenhang nur locker gefügt oder durch weit ausgreifende Metaphysik belastet ist. Die Biegsamkeit und Weichheit der Gefühle beeinträchtigt die Dauerhaftigkeit, begünstigt zeitliche und regionäre Wandlungen, eröffnet ihnen aber gerade dadurch einen weiten Ausbreitungskreis. Ihre Haupttypen sind der einseitig rationale Buddhismus, der aus den unerträglichen Leiden des Gefühlslebens den Ausweg sucht und in der Ruhe des Gefühlslebens sein Ziel sieht, und das spekulativ-metaphysische Christentum, das den Gefühlsanspruch aufs höchste pflegt und seinen ganzen Inhalt hierauf zugespitzt hat. Die Stärke der Gefühlsbetonung zeitigt starke Hingebung, Märtyrertum und Fanatismus; der Weichheit der Gefühle fällt das Schwanken in den Pessimismus zur Last, das solche Religionen als Erlösungsreligionen in Erscheinung treten läßt. Selbstverständlich wollte diese Skizze nur Richtlinien zeichnen, ohne zu übersehen, daß nach Maßgabe der menschlichen Geistesart auch in den Religionen nicht einseitiger Schematismus, sondern überall die vielseitigere Mischform herrscht. Diese Richtlinien aber lassen ihren psychologischen Charakter in den entwickelungsgeschichtlichen Vorgängen aufklärend wiedererkennen und zeigen damit die grundlegende Bedeutung der psychologischen Bedingungen für das Werden und das Wesen der Religionen.

IV. Begriff und Wesen der Religion.

Was der Begriff „Religion“ bedeutet, ist auch heute noch strittig und heute mehr als je. Schon das Wort, das in diesem Sonderinhalt ja erst seit vier Jahrhunderten im Gebrauch ist, bleibt ethymologisch zweideutig. Das ist aber gleichgiltig gegenüber dem uralten, nur in andere Worte gefaßten Begriff. Bei der Frage nach dem Begriffsinhalt stoßen wir jedoch sofort auf die Klippe, die eine allgemein anerkannte Begriffsbestimmung bisher unmöglich gemacht hat. Denn entwickelungsgeschichtlich haben wir ja zur Genüge gesehen, wie Religionen und Religionssysteme verschiedenster Art sich streitend und unvereinbar gegenüberstehen. Dementsprechend würde jede Religion „ihren“ Begriff anders fassen je nach den Inhaltsrichtungen, denen sie den Hauptwert beimißt. So würden vermutlich die primitiven Völker ihren Religionsbegriff auf freie Kräfte, Dämonenfurcht und Magie stützen, andere auf Ritual und Kultus gegenüber Göttern und Ahnen, wieder andere auf ihre Gottes-, Unsterblichkeits- und Jenseitsideen, geschlossene Religionssysteme auf den wahrhaftigen Glauben, die brahmanisch-buddhistischen Richtungen auf Seelenwanderung und die Erlösung von ihr. Jenen grundsätzlichen Fehler also, dem Begriff der Religion die engherzigen Anschauungen eines einzelnen Religionssystems zugrunde zu legen, müssen wir von vornherein ausschalten, um einen ungetrübten Einblick in das allgemeine Wesen der Religion als solcher zu erlangen. Halten wir uns demgemäß an das allumfassende Ganze der religiösen Kulturbewegung, die ja Kulthandlungen, ethische Regeln und Vorschriften, Mythen und Glaubenssätze in mehr oder weniger enger Verknüpfung umfaßt, so sehen wir zwar in diesem Gewebe eine charakteristische Grundform sich ausprägen, die Anhaltspunkte bieten könnte für eine begriffliche Bestimmung. Sobald wir aber deren innere Zusammenhangs- und

Abhängigkeitsverhältnisse zu entziffern und zu kennzeichnen versuchen wollten, ständen wir wiederum vor denselben Gegensätzen der religiösen Meinungen. Sie alle bleiben in der einseitigen Betonung des einen oder andern Inhaltsteils stecken und beurteilen ebenso einseitig von ihm aus die inneren Zusammenhänge und Abhängigkeiten des Ganzen. So kann also auch dieser Weg der Ermittelung nicht maßgebend sein, um Wesentliches und Unwesentliches zu unterscheiden und den gesuchten Allgemeinbegriff der Religion von befangenen Vorurteilen frei zu halten.

Suchen wir deshalb nach anderen Wegen, um dieses Ziel zu erreichen, so brauchen wir nur an die in allen voraufgegangenen Untersuchungen bereits geübte und als aufklärend bewährte Methode anzuknüpfen und den entwickelungsgeschichtlichen Weg zu gehen, um auf ihm zu erkunden, was für den Werdegang der Religion bestimmend und entscheidend gewesen ist, was dauernd sich auf ihm erhalten oder bei aller Mannigfaltigkeit und allem Wechsel der Formen als gleichartiger und unvergänglicher Trieb erwiesen hat. Denn daß wie jedes andere Kulturgebilde so auch die Religion etwas geschichtlich Gewordenes ist, hat ja die Ermittelung ihres geschichtlichen Aufbaus außer Zweifel gestellt und zugleich gezeigt, unter welchen Bedingungen und Einflüssen sie den verwickelten Inhalt angenommen hat, unter dem sie sich gegenwärtig darstellt. Die Knotenpunkte der Entwickelung ins Auge fassend, ersehen wir, daß die ursprünglichen Keime der Religion dem instinktiven Drang zur Sicherung und Förderung des Lebens entsprossen sind und in ihm auch dauernd ihre Wurzeln behalten haben. An die traditionelle Heiligung der eingewurzelten Lebensbräuche schließt sich das Streben nach Erwerb von außer- und übermenschlicher Hilfe für den Lebensbedarf und von Schutz vor lebenbedrohenden Gefahren an. Die hierbei wirksam gewordenen Vorstellungen und Bräuche verfallen ebenso der heiligenden Tradition. Böse Dämonen und gütige Götter erlangen in diesen Vorstellungen und Bestrebungen das Uebergewicht und vereinheitlichen sich schließlich in der allgemeinen Gottesidee, die nun auch dem Gefühlsleben zur Anknüpfung dient, dessen Wünsche und Hoffnungen in sich aufnimmt und so zum Mittelpunkt des ganzen menschlichen

Lebens wird, seinen Lauf bestimmend, seine Aufgaben vorschreibend und mit Lohn und Strafe seine Taten vergeltend noch über das Leben hinaus. Ziehen wir das Ergebnis daraus für das Wesen der Religion, so lautet dessen einfachste Fassung: aus dem Leben und für das Leben. In dieser grundlegenden Urgestalt zeigt sich die Religion als natürlicher Sproß des Menschheitsdenkens, als Ebenbild seines Wachstums und seiner ringenden Vervollkommnung. In bestimmtere Worte gefaßt und in die Welt hinein erweitert, läßt sich hiernach die Religion begreifen als Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und dem Leben, mit seiner Stellung innerhalb ihrer und mit seinem eigenen Verhalten zu ihnen.

Indes, diese Charakteristik der Religion ist nur eine äußerliche, eine Umschreibung ihres Tatbestandes und ihrer Ziele. Auf ihr Wesen wirft sie noch nicht das erhellende Licht und ermöglicht deshalb auch eine Begriffsbestimmung der Religion noch nicht. Hierzu bedarf es vielmehr einer grundsätzlichen Vertiefung der Wesensfrage. Wenn die Religion in der Vergangenheit mit Vorliebe, aber nicht durchweg, den Weg zu den Göttern eingeschlagen und auf diesem Wege die Auseinandersetzung des Menschen mit Welt und Leben gelöst hat, so ist das durchaus noch kein Beweis für dessen Richtigkeit und entscheidende Geltung. Zwar glaube ich gezeigt und durchsichtig gemacht zu haben, auf welche Weise das Menschheitsleben zu dieser Art der Lösung gelangt ist, ohne damit aber zugestanden zu haben, daß auch heute noch, nach Jahrtausenden geistiger Schulung und Erfahrung, dieselbe Art der Lösung berechtigt und maßgebend sein muß. Vielmehr müssen wir, um darüber ins Reine zu kommen, von allem bestimmten Inhalt der Religionen absehen und lediglich den allgemeinen Charakter des religiösen Denkens zu begreifen suchen. Aus dieser Grundlage erst würde bestimmt werden können, welche Umstände im menschlichen Geistesleben jene umfassende Auseinandersetzung mit Welt und Leben herausfordern und unumgänglich machen, und welche Bedingungen die Welt und das Leben unserer Auffassung, unserem Begreifen, unserer Betätigung stellen, um eine solche Auseinandersetzung in der erstrebten Weise zu ermöglichen und erfolgreich zu gestalten. Das Zusammenwirken dieser Umstände und Be-

dingungen erst kann die vorurteilsfreie Aufklärung über das Wesen der Religion erbringen und weiter ihren vollen Inbegriff d. h. den Inbegriff dessen, was allen Erscheinungen des religiösen Lebens gemeinsam ist, zutage fördern, ohne daß wir uns binden lassen durch die Fesseln der Tradition, durch die Ansprüche eines unerzogenen oder anerzogenen Gefühlslebens, durch die Verewigung einer Ethik, die auf alledem fußt und selbstverständlich die Ansicht vertritt, daß ihr Wanken oder auch nur ein Rütteln an ihr das menschliche Leben mit dem sittlichen Zusammenbruch bedroht. Keineswegs soll diese Entbindung von jenen Fesseln ihre Verurteilung bedeuten, wohl aber das religiöse Denken in voller Freiheit über sich selbst und seinen Inhalt entscheiden lassen.

Das gilt für alle bisher zutage getretenen Auffassungsweisen und Begriffsbestimmungen, die sich nur chaotisch neben einander stellen lassen. An die oben gegebene und als äußerlich bezeichnete Begriffsbestimmung als einer Auseinandersetzung mit Welt und Leben schließt sich unter den sonst noch schwebenden Begriffsbestimmungen am nächsten diejenige an, die das Wesen der Religion in ihrem ethischen Gehalt erblickt und dem Kultus wie dem Vorstellungs- und Glaubensinhalt nur die Bedeutung zugesteht, die Ethik zu rechtfertigen und durchzusetzen. Noch mehr an dem äußeren Umfange allerdings hält sich die Auffassung, daß der Schwerpunkt der Religion im Kultus liege, im Kultus mit seinen Gefühlswirkungen, mit seiner Seelsorge, mit seinem sozial zusammenschließenden und die Nächstenliebe fördernden Einfluß. In eigenmächtiger Selbständigkeit hebt sich sodann aus der Kultgruppe eine verinnerlichte Auffassungsweise heraus, die das Gefühlsleben in den Schwerpunkt der Religionen stellt und die Befriedigung der Gefühlsbedürfnisse durch Glauben und Kultus als die Triebfeder aller Religion ansieht. Allen diesen Auffassungsweisen gelten die Glaubenslehren der verschiedenen Religionen als nebensächlich; sie überlassen sie auch im einzelnen den zeitlichen und individuellen Neigungen, Bedürfnissen und Bildungsstufen. Gerade dem aber treten die orthodoxen Meinungen aufs schärfste entgegen, stellen den Inhalt der religiösen Lehre an die Spitze der Religion und ordnen ihm allen andern Inhalt als Folge oder Beiwerk unter.

Engherziger gestaltet sich die Auffassungsweise durch die Betonung und maßgebende Bewertung bestimmter inhaltlicher Lehrbestandteile als Ausgangspunkte und Richtungslinien der ganzen Religion. So ist es bald der Gottesglaube, bald das Abhängigkeitsbewußtsein, bald das Erlösungsbedürfnis, das Postulat eines Fortlebens nach dem Tode u. a. m., was als Kernpunkt bewertet wird, um den sich aller andere Inhalt der Lehre in Abhängigkeit gruppiert. Ja sogar der Glaube als solcher wird als bestimmendes Wesen der Religion geltend gemacht. So sonderbar dies erscheinen möchte, so hat es doch eine grundlegende Bedeutung; denn es vollzieht sich mit dieser Wendung die Verinnerlichung der Religion zur Ueberzeugungssache, die Verlegung ihres Schwerpunkts in die religiöse Persönlichkeit, deren unmittelbarer Ausfluß nun das religiöse Denken, Fühlen und Leben wird. Die Religion wird zur Religiosität.

Hiermit sind wir an dem entgegengesetzten Ende der hervorgetretenen Begriffsbestimmungen angelangt, in deren Wiedergabe ich den Weg zurückgelegt habe vom Leben und Handeln in der äußeren Welt zum geistigen Innenleben, wie es in der Religiosität sich darstellt. In der Tat ist dieses Innenleben und seine religiöse Gestaltung die Voraussetzung für jeden umfassenden Ausbau der Religion, der Schwerpunkt ihres Wesens und alles ihres Inhalts, der Ausgangspunkt ihrer Wirkung in das Leben und die Welt hinaus. Im Innenleben liegt der Angriffspunkt, der Rechtsgrund und der Hort der Religion. Zwar hat die religiöse Entwickelung im Menschen- und im Völkerleben den umgekehrten Weg eingeschlagen, den schweren Weg vom Außenleben zum Innenleben, von der objektiven Religion des Kultus und der Lehre zur subjektiven Religion des Gefühls und der Ueberzeugung, aber in der letzteren den Gipfelpunkt der Persönlichkeitskultur und in dieser den Träger der Weltkultur erreicht, den Träger alles religiösen Lebens und aller religiöser Wirkung, den Träger aller lebendigen Religion und den Träger des religiösen Gewissens, das über ihrer Wahrhaftigkeit wacht. Der im Eingang dieser Erörterungen niedergelegten Begriffsbestimmung muß ich deshalb eine notwendige Ergänzung hinzufügen, die nunmehr den Kern der ganzen Frucht darstellt: Religion ist nicht bloß eine Ausein-

andersetzung mit der Welt und dem Leben, sondern vor allem andern eine Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst. Erst damit haben wir den Gegenstand der Religion wirklich erschöpft.

Sonach erweisen sich alle bisher erörterten und bisher hervorgetretenen Begriffsbestimmungen als Stückwerk, ja geradezu als Fehlwege insofern, als sie die Religion zerstückeln, als sie alle nur einem Teile der Religion gerecht werden und das Ganze in seiner untrennbaren Einheit nicht erkennen und verstehen lassen, als sie endlich auch dem entwickelungsgeschichtlichen Werdegange und Tatbestande in seiner Vielseitigkeit und Fülle ratlos und ohnmächtig gegenüberstehen. Wir gelangen aber mit diesem Ergebnis zu einem entscheidenden Einblick in die Ursache aller jener Fehlwege: die Ursache liegt in dem unzureichenden Umblick in die verschiedenartigen Strahlungen, die das religiöse Menschheitsdenken hervorgebracht hat, in die verschiedenartigen Religionen, die uns in der Gegenwart umgeben und in der Vergangenheit die Völker belebt haben, in die breite Gesamtentwickelung des religiösen Denkens und Lebens und in die Motive, die darin führend und irrend, sei es übereinstimmend oder gegensätzlich, teils absterbend teils zukunftsvoll zutage treten. Es ist zuzugeben, daß ein solcher Umblick und seine Möglichkeit sich erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit den eindringenderen Forschungen eröffnet hat. Um so mehr aber wird er nötig im eigensten Dienste der Religion und der Erkenntnis ihres Wesens, um so mehr wird er nötig gegenüber der kargen Einseitigkeit und Enge, in welcher der Umkreis eines einzelnen Religionssystems den erkenntnissuchenden Blick befangen hält. Eine Begriffsbestimmung, die das religiöse Ganze in seinem Kern und Wesen umfassen will, muß all' den vorerwähnten Gesichtspunkten überlegen sein, mögen diese im einzelnen auch noch so berechtigt scheinen, muß vor allem auch der geschichtlichen Entwickelung in vollem Maße gerecht werden können, muß sie begreifen und als Wirklichkeit bewerten lassen, ohne willkürlich zu verwerfen, zu deuteln und zu biegen je nach dem voreingenommenen Standpunkte persönlicher und zeitlicher Befangenheit, die sich vermißt, von absoluter „Wahrheit“ der eigenen Reli-

gion zu reden und alles andere religiöse Denken als „Irrlehre“ abzutun.

In dem entwickelungsgeschichtlichen Tatbestande der Religion haben wir gesehen, wie sie das gesamte menschliche Leben umfaßt und doch sich nicht in ein zusammengewürfeltes Chaos auflöst, sondern wie alle ihre Strahlungen sich gegenseitig bedingen, nicht auseinander zu reissen und nicht voneinander loszulösen sind. Welches ist also das zusammenschließende Band? In ihm muß das Wesen der Religion zutage treten und über den Begriff der Religion entscheiden.

Beruht der religiöse Tatbestand in allen seinen Bestandteilen auf dem menschlichen Leben, auf seinen Bedingungen, Bedürfnissen und Forderungen, und andererseits nicht weniger auf der menschlichen Geistesart und deren Fähigkeit, den Forderungen des Lebens gerecht zu werden, sich ihnen anzupassen und sie zu bewältigen, um sie schließlich sogar beherrschen zu können, so lichtet sich bereits jene Frage und führt auf die Vorfrage zurück: welches ist das Machtmittel unseres Geistes gegenüber jenen Forderungen des Lebens? Auch diese Frage aber führt weiter zurück und zwar ganz allgemein auf die Organisation der Lebewesen überhaupt und damit auf die Frage nach den Mitteln ihrer Selbsterhaltung gegenüber der Außenwelt. Nun liegt ihre Fähigkeit zur Selbsterhaltung, ihre eigentliche Wehr und Waffe gegen die Einwirkungen der Außenwelt ja in dem festen inneren Zusammenhange des lebenden Organismus. Dieser innere Zusammenhang hat bei den höher entwickelten und zusammengesetzteren Lebensformen seine leistungsfähigste Stütze in dem nervösen Zentralorgan, welches die geschlossene funktionelle Einheit des Organismus in allen seinen Teilen und Funktionen aufs schärfste verbürgt und schließlich auch die eigentliche Geistestätigkeit inauguriert. Auch diese Geistestätigkeit ist in ihrem Wesen Einheitsfunktion und verbürgt auch ihrerseits die einheitliche Reaktion des Individuums auf die Einwirkungen der Außenwelt und auf deren divergierende Ausstrahlungen in die körperliche und die geistige Innenwelt. Mögen wir auch gewohnt sein, diese inneren geistigen Vorgänge als ver-

schiedene Richtungen unserer Geistestätigkeit in Denken, Fühlen, Wollen zu sondern, so müssen wir uns doch bei der Untersuchung der gegenseitigen Beziehungen dieser Richtungen um so mehr davon überzeugen, daß auch sie in einer unauflöslichen Einheit unseres Geisteslebens aufs engste verknüpft und verschmolzen sind.

Haben wir also gesehen, wie die Religion das gesamte menschliche Leben umfaßt und unter religiösen Leitsternen zusammenschließt, haben wir auf Grund dessen nach dem zusammenschließenden Bande gefragt, so liegt hier unmittelbar die Lösung dieser Frage vor uns: jenes Band ist die unauflösliche Einheit unseres Geisteslebens in allen seinen Erscheinungen und Aeußerungen, und die Religion bildet den vollkommensten und zugleich den ursprünglichsten Ausdruck dieser unserer geistigen Einheit, mit der wir dem Leben, seinen Bedingungen und Forderungen so eigenartig und wirkungsvoll gegenübertreten. In der Tat gehört die Religion in diesem Sinne zur Eigenart des höher entwickelten Geisteswesens, ist geradezu das unentbehrliche Kennzeichen dieser Eigenart und fehlt nur da, wo das Geistesleben jenen Entwickelungsgrad nicht erreicht hat oder wo es im Strome des Lebens als dessen abhängiger Untertan sich nicht zur Selbständigkeit und Vorherrschaft durchgerungen hat. Der Inhalt einer solchen Religion mag dabei völlig dahingestellt bleiben. In Betracht kommt bei dieser allgemeinsten Begriffsbestimmung lediglich der innere Zusammenhang des Geisteslebens und die Betätigung dieses inneren Zusammenhangs auch in der Lebensauffassung und Lebensführung.

Dieser kahle Ausdruck des inneren Zusammenhangs bedarf allerdings vorerst noch der Erläuterung, und eine solche ist um so notwendiger, je inhaltsreicher das Geistesleben ist und je mehr es sich zu höheren Stufen der Kultur und der verstandesmäßigen Durchbildung entwickelt hat. Für die hier in Betracht kommende Bestimmung des Religionsbegriffs sind ja nicht mehr seine Ursprünge und Entwickelungsphasen maßgebend, sondern derjenige Grad seiner Ausbildung, den er im Verlauf der Zeiten erlangt hat. Nur von hier aus läßt der volle Begriffsinhalt sich erkennen, sein Kern sich aus-

schälen und seine Keime innerhalb der geschichtlichen Entwickelung sich nachweisen. In ihren höchsten Ausbildungsformen umfaßt die Religion aber den gesamten Lebensinhalt, und dessen weitschichtiger Umfang auf der Höhe neuzeitlicher Kultur bedingt notwendigerweise auch ein reicheres Geistesleben und ein reicheres Gewebe von inneren Zusammenhängen. Gerade diese aber sind es, die in ihrem einheitlichen Gefüge dem Religionsbegriff zugrunde liegen.

Zwei große Gruppen treten uns zunächst hierbei vor Augen. Die eine von ihnen umfaßt die inneren Zusammenhänge unserer eigenen Vorstellungen, Gefühle und Handlungen; und deren Uebereinstimmung untereinander in subjektiv-psychologischem Sinne ist eine erste Bedingung für die religiöse Einheit unseres Geisteslebens. Andererseits aber führt unser Geistesleben uns hinaus in die Außenwelt, deren Getriebe ja unsere geistigen Reaktionen wachruft und dauernd im Dienste unserer Selbsterhaltung beansprucht und über die Selbsterhaltung hinaus unsere Geistesfähigkeiten zum Ringen um die Vormacht anspornt. Wenn anders diese Außenwelt und ihr Getriebe nicht unsere Vorstellungen, unser Gefühlsleben und unsere Ethik in zusammenhanglose und unstet wechselnde Fetzen reißen und damit auch unser Ich in alle Winde zerstreuen sollen, so müssen sie einer einheitlichen Auffassung zugänglich sein, so muß unsere Erkenntnis auch unter ihnen einen einheitlichen Zusammenhang herstellen und von diesem aus einer einheitlichen Einstellung unseres Gefühlslebens und unserer Ethik die Wege bahnen. Hiermit stehen wir vor der zweiten, einer objektiv logischen, Bedingung religiöser Geisteseinheit, die nun die Welt- und Lebensauffassung in ihre Schranken zieht. Diese Bedingung setzt auch in allem äußeren Sein und Geschehen einen einheitlichen Zusammenhang voraus, den es forschend zu verfolgen und erkenntnisgemäß zu begreifen oder mittels religiösen Glaubens zu umspannen gilt. Beide Bedingungen indes sind nur die Vorstufen für den höchsten und den eigentlich religiösen Sinn jenes inneren Zusammenhangs, der die Uebereinstimmung unserer subjektiven Einheit mit der objektiven Einheit, in bestimmterer Ausdrucksweise die Einordnung unserer subjektiven Lebensbetätigung in die objektive Weltordnung bedeutet. Erst mit

dieser Bedingung vollendet sich der Einheitsanspruch des vollentwickelten religiösen Bewußtseins, vollendet sich der allumfassende Begriff der Religion.

a) Die subjektiv psychologischen Bedingungen der Religion.

Wenn wir unser Geistesleben in Denken, Fühlen, Wollen sondern und auch wenn diese Sonderung lediglich eine Sonderung verschiedenartiger Richtungen des Geisteslebens bedeuten soll, laufen wir Gefahr, es zu zerspalten, seine Aeußerungen auseinander zu reißen und darüber deren inneren Zusammenhang zu vernachlässigen. Wir laufen diese Gefahr um so mehr, wenn wir der meist noch vorherrschenden Meinung nachgeben, die in jenen verschiedenartigen Richtungen Elementarvorgänge zu erblicken glaubt und damit ihnen eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit voneinander beimißt. Demgegenüber gilt es die vermeintliche Elementarbeschaffenheit zurückzuweisen, die gegenseitige Abhängigkeit aufzuzeigen und so die natürliche Einheit unseres Geisteslebens wiederherzustellen. Wie unsere nervösen Vorgänge und mit ihnen auch die gesamten Gehirnfunktionen lediglich dem physiologischen Prinzip der Reizung und Reizleitung unterliegen, wie die unendliche Mannigfaltigkeit der Gehirnfunktionen durchweg nur auf der Verschiedenartigkeit der gereizten und in Mitleidenschaft gezogenen nervösen Bahnen beruht, so liegt auch unseren geistigen Funktionen ein einheitlicher Elementarvorgang zugrunde, den wir im Gegensatz zur geistigen Ruhe als Bewußtseinserregung bezeichnen können. Auch hier ergeben sich die inhaltlichen Unterschiede aus der Verschiedenartigkeit der erregten und in Mitleidenschaft gezogenen Bewußtseinsbahnen, deren Kombinationen den weiteren Verlauf der geistigen Vorgänge beherrschen. Unter anderem gehören hierher die Kombinationen, die wir als Vorstellungen oder als Gefühle oder als Strebungen und Wollungen bezeichnen. Sie bedeuten nichts als eine logische Zusammenfassung gewisser Teilerscheinungen der geistigen Grundvorgänge, von Teilerscheinungen, die wir unter bestimmten Gesichtspunkten aussondern, um sie auf einen gemeinschaftlichen Begriff zu beziehen.

So sondern wir Teilerscheinungen aus, die sich unter dem Gesichtspunkt des Nicht-Ich auf Reize, auf Dinge, auf sonstige Gegenstände der Außenwelt beziehen lassen, und fassen sie zusammen in dem Begriff der objektiven Vorstellungen, aus welchem schließlich durch fortschreitende Erweiterung des Inhalts der allumfassende Weltbegriff sich ergibt. Betrachten wir solche und andere uns erregende oder sonst in unserem Bewußtsein sich abspielende Vorgänge nicht unter jenem objektiven Gesichtspunkt, sondern unter dem subjektiven Gesichtspunkt als Veränderungen, die unser Ich erleidet, und werten sie hinsichtlich ihres Einflusses auf das Wohl und Wehe unseres Ichs, dann werden sie zu Gefühlen, und wir fassen die hierauf bezüglichen Teilerscheinungen zusammen in dem Begriff der Gefühlsvorgänge und des Gefühlslebens. Gehen schließlich aus Vorstellungen und Gefühlen innere oder äußere Handlungen hervor, dann fassen wir die hierauf bezüglichen Teilerscheinungen in dem Begriff der Willensvorgänge zusammen und nennen deren Vorläufer, soweit sie zu ihnen in Beziehung stehen, Bestrebungen und Motive. Indes sind überall hier die realen Geistesvorgänge nicht schon an und für sich von verschiedener Grundart und auch nicht voneinander trennbar, sondern werden es erst dadurch, daß unser auslesendes und die Auslese zusammenfassendes Denk- und Beziehungsverfahren ihnen eine verschiedene Bedeutung beilegt, daß dieses Verfahren bestimmte Eigentümlichkeiten der Grundvorgänge begrifflich herausschält und betont. Die realen Grundvorgänge also enthalten zumeist alle jene Eigentümlichkeiten ungetrennt in sich, wir erst trennen sie voneinander im diskursiven Denken. Danach werden in der Regel Vorstellungsgebilde nicht ohne gleichzeitige, wenn auch oft nebensächliche, Beteiligung von Gefühlen, Bestrebungen und Willenserregungen einhergehen, und andererseits muß jede Willensregung eine übereinstimmende Wandlung der bedingenden Vorstellungen, Gefühle und Motive voraussetzen lassen. An dieser natürlichen Einheit unseres Geisteslebens festzuhalten, ist deshalb von entscheidender Bedeutung, weil in ihr die Religion, als subjektives Geistesgebilde aufgefaßt, ihre feste natürliche Unterlage besitzt.

In den primitiven Ursprüngen und Entwickelungsphasen der Religion liegt diese natürliche Einheit des Geisteslebens noch klar zutage, und nur unter entscheidender Bewertung der eben dargelegten Zusammenhänge lassen sich, wie gezeigt, die primitiven Vorstadien der Religion in ihren mannigfaltigen Erscheinungen verstehen, läßt sich insbesondere verstehen, daß und wieso in solch urwüchsigem Naturzustande Vorstellungen, Gefühlsvorgänge und Handlungen nie isoliert auftreten, sondern immer in spontaner Verknüpfung miteinander, in allseitigem Aufflammen, in kindlich naivem Affekt des geistigen Gesamtzustandes. Deshalb ist die primitive Religion immer eine Religion, die das Leben als Ganzes in Anspruch nimmt und im Leben als Ganzem wurzelt; um es schroff auszudrücken: das primitive Leben kennt keine Religion, sondern ist Religion, seine Religion ist im Leben enthalten und geht in ihm auf; das Bewußtsein einer Religion oder religiöser Motive ist hier noch garnicht geboren, sondern liegt noch unselbständig im Mutterschoß des Lebens. Aber auch in den Kulturreligionen verwischt sich jene natürliche Einheit des Geisteslebens keineswegs. Auch in ihnen vielmehr sehen wir die Religion als untrennbaren Teil des Lebens dieses nach allen Richtungen durchdringen, von allen Lebensrichtungen gefordert und aufs engste mit ihnen verknüpft, sehen wir in der zerstreuenden Mannigfaltigkeit des Lebens die Religion als Hort einer einheitlichen Lebensordnung gelten und wirken.

Immerhin ist die geschichtliche Entwickelung des Völkerlebens mit ihrer Aenderung der sozialen Lebensverhältnisse nicht wirkungslos an dem Geistesleben der sozialen Individuen vorübergegangen. Insbesondere haben die großen Entwickelungsprinzipien der Arbeitsgemeinschaft und der Arbeitsteilung auch im Geistesleben ihre Spuren gezeichnet und der Lebensbetätigung differenzierte Aufgaben gestellt. Sie haben intellektuelle Denker geschaffen, die hierin ihre wesentlichste Lebensaufgabe sahen, und neben ihnen willensstarke Männer der Tat, die im äußeren Erfolge ihre Befriedigung fanden und in ihm aufgingen; auch das Gefühlsleben gewann eine Sonderstellung, trat hinter jenen Geistesrichtungen entweder zurück oder überwucherte

sie in mönchischer Askese und in Fanatismus, falls es nicht gänzlich am Leben verzweifelte und in der Anwartschaft auf ein überirdisches Leben seine Zuflucht suchte. Ueberall Zersplitterung des Geisteslebens im Unterliegen vor der Fülle und der Uebermacht der äußeren Lebensbedingungen und ihrer zerstreuenden Anforderungen an die Leistungen des Lebens.

Aber die Natur läßt sich nicht verleugnen, sondern fordert gerade gegenüber solchen Entfremdungen ihr Recht zurück. Und diesem Recht gerecht zu werden, ist zu allen Zeiten die Aufgabe der Religion gewesen. Die Religion als echtes Kind des Lebens, sie wacht auch über der Einheit unseres Geisteslebens und schützt es vor derartigen Verkümmerungen, die seine Einheitsbedürfnisse unbefriedigt lassen; sie hält das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Geistesrichtungen aufrecht oder stellt es wieder her, wenn die Ansprüche des Lebens es ins Wanken bringen. In dem Einheitscharakter unseres Geistes hat das religiöse Bedürfnis seinen natürlichen Quell, der auch in den dürren Zeiten einer einseitigen Lebensbetätigung nicht leicht versiegt. Das religiöse Leben der Gegenwart zieht unter diesem Gesichtspunkt unsern Blick nunmehr auch seinerseits auf sich zur Ergänzung der den Vorzeiten zuteil gewordenen Betrachtungen. Es ist nicht zu leugnen: unbefriedigt sucht auch das moderne Leben nach Religion, wendet sich unbefriedigt ab von dem einseitigen und beunruhigenden Glaubensstreit und sucht um so mehr nach dem geistigen Gleichgewicht in den Stürmen des Lebens, nach religiöser Sicherung und Festigung der im stürmenden Leben bedrohten Einigkeit des eigenen Geistes. So ist es auch noch in der Gegenwart bei weitem vorwiegend der das ganze Geistesleben in seinen Bereich ziehende Kultus, der die volkstümliche Religion darstellt, der Kultus mit seinem sinnlichen Gepränge, seinen Gefühlswirkungen, seiner Seelsorge, seiner Macht auch über das Vorstellungsleben und das Willensleben. Hier liegt der ungesuchte und unbewußte Ausdruck dessen, daß das geistige Leben nach Einheit ringt und in der Religion die natürliche Verwirklichung seines inneren Einheitsbedürfnisses sucht gegenüber den zerstreuenden und ruhelos zerrenden Außenmächten des Lebens. Wenn die Religion dieses Bedürfnis befriedigen soll,

dann in der Tat muß sie auch allen Richtungen unseres Geisteslebens gerecht werden können, dann fallen ebenso unsere Vorstellungsgebilde wie unsere Gefühls- und unsere Willensangelegenheiten als untrennbare Bestandteile in den Bereich der Religion, d. h. die Religion kann nicht Glaubensreligion oder Gefühlsreligion oder praktische Religion sein wollen, sondern muß sich auf den gesamten Geistesinhalt erstrecken, muß ihn ganz und ungeteilt in sich aufnehmen und ihm Rechnung tragen in Wahrung unserer geistigen Einheit.

Indes, es handelt sich um mehr. Die Wahrung unserer geistigen Einheit erfüllt sich nicht in der bloßen Aufnahme aller Geistesrichtungen in den Bann der Religion. Das wäre nichts als ein äußerliches Band, in dessen Gestalt die Religion herabgesetzt würde zur Magd des Geisteslebens oder zu seinem knechtenden Bezwinger. Hier vielmehr tritt die Gegenforderung an die Religion in ihr Recht und in den Vordergrund der Betrachtung: Einheit des Geisteslebens heißt nicht seine äußerliche Zusammenfassung, sondern seine innere Uebereinstimmung. Und diese innere Uebereinstimmung aller Regungen unseres Vorstellungs-, Gefühls- und Willenslebens untereinander ist die subjektive Bedingung für jedes echte religiöse Verhalten. Denn jede Unstimmigkeit und jeder Mangel in dieser Hinsicht vernichtet das Wesen der Religion und hat auf ihren Namen keinen Anspruch mehr. So gilt das religiöse Denken nichts, wenn es nicht in den Handlungen zum bestimmenden Ausdruck kommt, und die Handlungen gelten nicht als religiös, wenn sie nicht in voller Einstimmigkeit mit dem Denken und Fühlen stehen; zwischen Denken und Handeln stehen stets die Gefühle, die vom Denken beherrscht sind und ihrerseits die Handlungen beherrschen. Keines dieser Glieder darf in der Uebereinstimmungsforderung fehlen oder abseits bleiben, wenn nicht die Einheit des Geisteslebens zerstört und damit die Eigenart des Religiösen aufgehoben werden soll.

Der Begriff der Einheit geht aber noch weiter, er hat auch zeitliche Bedeutung und schließt die Dauer jener geistigen Abstimmung, ihre wechsellose Beständigkeit ein: gegenüber allem Fluß und Wechsel des zeitlichen Geschehens muß die einheitliche Gleichheit jener Geistes-

abstimmung gewahrt bleiben. Die natürliche Unterlage hierfür haben wir in der unveränderlichen Beständigkeit unserer körperlichen Organisation und ihrer Funktionsweise, an die ja auch die Geistestätigkeit gebunden bleibt. Ich habe vorher bereits ausgeführt, wie die geschlossene funktionelle Einheit unserer Organisation und ihr geistiger Gipfel unsere Selbsterhaltung gegenüber den wechselvollen Einwirkungen der Außenwelt verbürgt, wie sie den Schwerpunkt des Lebens von der Außenwelt in die Innenwelt verlegt und dieser Innenwelt die Vormacht über die äußeren Lebensbedingungen und Lebensverhältnisse verleiht. Dadurch wird das Geistesleben auf eigene Füße gestellt, wird mehr und mehr unabhängig von dem zeitlichen Wechsel der äußeren Lebensverhältnisse und gewinnt jene zeitliche Beständigkeit des eigenen Inhalts, die ihm schließlich auch über den Wechsel der Begierden, Triebe und Affekte die Ueberlegenheit sichert und ihm den Wert der Persönlichkeit und des Charakters verleiht. Nichtsdestoweniger rütteln hieran stetig sowohl die äußeren Lebensverhältnisse als die eigenen Triebe, je nachdem dadurch bald die eine bald die andere Saite unseres Geisteslebens mehr angeschlagen wird, und die Persönlichkeit läuft Gefahr, sich aufzulösen in eine Reihe wechselnder Gestalten, denen es am festen Halt im Leben gebricht. Dieser Gefahr begegnet mit Erfolg die Verdichtung und Vereinigung des höheren Geistesinhalts zu geschlossener Selbständigkeit. Diese *systematische Vereinheitlichung*, sofern sie das volle Ganze unserer geistigen Werte betrifft, bildet sowohl im subjektiven als im objektiven Sinne den unbestrittenen Gegenstand der Religion.

Die dauernde Behauptung des Schwerpunkts für das hier charakterisierte Besitztum unseres Geisteslebens ist die Voraussetzung für die Möglichkeit einer individuellen und einer allgemein menschlichen Weiterentwickelung zu höheren Kulturzuständen. Hiermit erlangt jener zeitliche Einheitswert, bestimmter ausgedrückt die Festigkeit und Beständigkeit, welche die Zeit überdauert und den erworbenen Geistesbesitz über alle Zeit hinaus in seinem Bestande sichert, eine überragende Bedeutung, und wir begreifen, wie auch hierdurch die Religion berührt wird und als fester Fels von beherrschender Geltung ebenso im Einzelleben wie im Menschheitsleben die Entwickelung

trägt, wenn auch selber ihr folgend und aus ihr schöpfend. Denn gerade die Religion vermöge ihrer gleichmäßigen Betonung und Zusammenfassung aller Geistesrichtungen ist der vollkommenste und wirksamste Hebel für die menschliche Gesamtkultur und geradezu ihr regulierendes Bindeglied. Hier biegt der Begriff der Religion charakteristisch um: sie ist nicht bloß subjektives Bedürfnis, sondern zugleich auch objektiver Bedarf des Lebens, über welches wir durch sie die Herrschaft und die Macht erlangen, um es menschenwürdig zu gestalten und höheren Lebensformen entgegenzuführen. Sie sichert den Gesamtgewinn aller Einzelfortschritte in der menschlichen Geistesentwickelung und bereitet der Gesamtkultur des Lebens immer von neuem einen ertragsfähigen Boden.

b) Die objektiv logischen Bedingungen der Religion.

Die einheitliche innere Uebereinstimmung aller Richtungen und Züge unseres Geisteslebens untereinander, die ich vorstehend als subjektiv psychologische Bedingung der Religion zusammengefaßt habe, schließt selbstverständlich auch unser Vorstellungsleben ein. Ein Teil dieser Vorstellungen weist auf ein Objekt hin, dessen Inhalt wir als Außenwelt auffassen und auf sinnliche Erlebnisse zurückführen. Den Erlebnissen und ihren gegenseitigen Beziehungen spüren wir mit Hilfe unserer Denkmittel nach, beleuchten sie von den verschiedensten Seiten und sprechen von Erkenntnis, wenn wir sie begrifflich genau bestimmt, insbesondere die gegenseitigen Beziehungen und Zusammenhänge ermittelt und auch diese in der Form von Begriffen und Gesetzen uns zum Bewußtsein gebracht haben.

Hier aber macht sich der Grundzug unserer Geistesart, ihre geschlossene Einheit und ihr unbedingtes Einheitsbedürfnis, entscheidend geltend: Erkenntnis gilt uns erst dann als vollendet, wenn wir die gesamte in Erlebnis und Erfahrung uns zuströmende und uns erreichbare Wirklichkeit auf einen einheitlichen Nenner gebracht haben, wenn wir die Erkenntnisbegriffe und Erkenntnisgesetze durchweg aufeinander bezogen und dies Beziehungsverfahren bis zur Gewinnung eines einheitlich geschlossenen Erkenntnissystems durchgeführt haben. Erst mit solchem einheitlichen Nenner versehen gilt uns die Wirklich-

keit als genügend begriffen, und alles, was wir von der Erklärung verlangen, ist jener einheitliche Nenner, der alle Erkenntnisinhalte zu einander in systematische und gesetzliche Beziehung setzt und diese Beziehungen zu einem einheitlichen Ganzen der Erkenntnis ordnet und zusammenfügt. Wo auch immer in unserer Erkenntnis ein Spalt klafft, wo auch immer ein Widerspruch oder eine Unstimmigkeit sich fühlbar macht, ja wo auch nur eine Andersartigkeit sich nicht in elementare Gleichheit auflösen oder nicht in die synthetische Einheit des Ganzen einreihen läßt, da entbrennt der Kampf um die Einheit unserer Erkenntnis; er ruht nicht und er wird nicht ruhen, so lange ein unendliches Material vor den Füßen unserer Erkenntnis liegt, um Schritt für Schritt immer weiter von ihr bewältigt zu werden.

So haben alle Zeiten der menschlichen Entwickelung gedacht, wenn auch nicht mit dem klaren Einblick in die Eigenart und die Bedingungen unserer Erkenntnis, wenn auch nur mit dem Instinkt des Naturtriebes unserer geistigen Eigenart. Und überall, wo dies im ersten Ansturm nicht gelingen wollte, hat von jeher jener gewaltige Erkenntnistrieb die Fesseln gebrochen und mit dem Machtspruch des Glaubens die Hindernisse zertreten, soweit sie ihm zum Bewußtsein kamen. So ist es auch heute noch, nur daß in der modernen Geistesbewegung dieser Trieb den Namen des Monismus führt. Kann es Wunder nehmen, daß dieser Monismus in allen Farben schillert und als streitbarer Kämpe überall da auf den Plan tritt, wo ungelöste Probleme der wissenschaftlichen Erkenntnis trotzen zu wollen scheinen? Sein gewaltsamer Kampf mit unzureichenden Mitteln hat ihm berechtigte und unberechtigte Widersacher erweckt, aber es ist nicht zu verkennen, daß ihm ein inhaltsreiches Kulturproblem zugrunde liegt, der Ansturm einer noch unbefriedigten und doch zum Durchbruch drängenden Erkenntnis.

Unser Erkenntnisprozeß vollzieht sich durchweg mittels der elementaren Denkfunktion des Unterscheidens und Vergleichens. Auf ihr, insbesondere auf dem Unterscheiden, beruht es, daß wir im Denken vorzugsweise mit gegensätzlichen Begriffspaaren arbeiten. So setzen wir dem A das Nicht-A, dem Sein das Nichtsein, dem

Bewußten das Unbewußte, dem Ganzen die Teile gegenüber. Erst nachträglich im Fortgange des Denkens füllen wir den Zwischenbereich durch neue und engere Unterscheidungen und Begriffsbildungen aus, so den Gegensatz von Teil und Ganzes durch Teilgruppen verschiedenen Umfangs, so den Gegensatz von bewußt und unbewußt durch die Zwischenbegriffe von klarem und dunklem Bewußtsein, von Schlaf und Traum und Tod, so den Gegensatz von lebend und leblos durch den Streit um die Grenzen des Lebens, durch die animistischen und panpsychistischen Spekulationen der Allbeseeltheit, durch die materialistische Theorie des Auftauchens von Leben aus dem Unbelebten, von Bewußtsein aus dem Unbewußten usf. Alledem gegenüber ist die Lösung die, daß die natürliche Wirklichkeit solche Gegensätze und Unterschiede nicht kennt, daß vielmehr erst unser unterscheidendes und vergleichendes Denken sie schafft, daß all dies rückbezügliche Begriffe sind, deren einer ohne den andern unverständlich bleibt, weil sie sich gegenseitig bestimmen.

Künstlich und vorherrschend erzeugen wir damit eine dualistische Erkenntnisweise, wohlgemerkt aber lediglich in dem die Wirklichkeit beschreibenden, erläuternden, erklärenden Erkenntnisinhalt, ohne damit zugeben zu dürfen, daß auch in der von unserem Denken unabhängigen Wirklichkeit ein solcher gegensätzlicher Dualismus herrsche. Im Gegenteil, um solchen Fallstricken unserer Erkenntnisform zu entgehen, ist es durchaus notwendig, sich der Andersart von Erkenntnisinhalt und Wirklichkeitsinhalt bewußt zu bleiben, Begriffe nicht als Wirklichkeitsbestandteile und Begriffsgegensätze nicht als Wirklichkeitsgegensätze anzusprechen. In unserem Ich haben wir hierfür ein erläuterndes Beispiel: dem Ich stellen wir das Nicht-Ich als Außenwelt gegenüber, fassen jenes als Subjekt und diese als Objekt auf, können aber doch unseren eigenen Organismus nicht von der objektiven Außenwelt trennen, trennen also von ihr nur unser Bewußtsein ab, müssen aber doch wieder den unlösbaren Zusammenhang des Bewußtseins mit dem Organismus zugeben trotz aller vergeblichen Versuche, das Bewußtsein als seelisches Ich zu verselbständigen. Und dieses selbe Experiment vollziehen wir bei der Trennung und Gegenüberstellung von Gott und Welt. So berechtigt alle solche

Unterscheidungen sind, so bleiben sie doch immer nur das Ergebnis begrifflicher Denkoperationen, welche die Wirklichkeit zwar erläutern, aber nicht abbilden und deshalb nun und nimmer gleich Abbildern in die vom Denken unabhängige Wirklichkeit zurückversetzt werden dürfen. In dem unmittelbaren Erlebnis- und Erfahrungsinhalt finden wir solche Trennungen, wie sie in den angeführten Begriffsbeispielen enthalten sind, nicht vor, in ihm haben wir noch das unzerrissene Wesen der erlebten Wirklichkeit vor uns, das zu Erkenntniszwecken zwar nach allen Richtungen hin zerlegt und begrifflich zerzaust werden mag, dessen Wirklichkeitsgefüge dadurch aber nicht mitentzweit wird. Immer wieder muß dies betont werden, wenn wir nicht in einem künstlich erzeugten Labyrinth von bloßen Begriffen uns verlieren wollen. Erkenntnisinhalt und Wirklichkeitsinhalt sind verschiedene Dinge, wenn sie auch aufeinander bezogen werden dürfen und müssen, um Erkenntnis der Wirklichkeit zu gewinnen.

Wollen wir die Wirklichkeit nicht bloß intuitiv im Erleben, sondern erkenntnismäßig erfassen und begreifen, so ist der Weg hierzu der, daß wir die im Unterscheiden und Vergleichen gewonnenen Begriffe zueinander in richtige und allseitige Beziehung setzen nach Maßgabe der erlebten Wirklichkeit, daß wir nicht umgekehrt die Wirklichkeit in Begriffe zerreißen, sondern die Zusammenhänge bestimmen, in denen die begrifflich aus ihr ausgesonderten Teile, Erscheinungen, Geschehnisse zueinander und zum Ganzen stehen. Dann erstrahlt auch die Einheit jenes Ganzen der Wirklichkeit wieder in ihrem vollen klärenden Lichte. In der Tat sind dies die Hauptprobleme aller Wissenschaften und auch die Hauptprobleme der Religion, sobald diese sich zu dem Anspruch des Begreifens durchgerungen hat. So sehen wir die Probleme des Zusammenhangs zwischen Sein und Geschehen, zwischen Leben und lebloser Natur, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Geist und Materie, zwischen Gott und Welt usw. mit erschütternder Gewalt das menschliche Denken bewegen und sowohl der Philosophie als der Religion ihren geschichtlichen und auch jetzt noch sie beherrschenden Stempel aufdrücken. Die erbittertsten Geisteskämpfe sind gerade durch jene Probleme entfacht und unterhalten worden noch bis auf den heutigen Tag.

Es zeigt sich hier, daß die Vereinheitlichung unseres Erlebnis- und Erfahrungsinhalts nicht bloß einem Grundzug unseres Geisteslebens und nicht bloß einem subjektiven Einheitsbedürfnis entspringt, sondern daß sie auch im objektiven Tatbestande der Erfahrung ihr rechtfertigendes Fundament besitzt. Jedenfalls sehen wir in der Erfahrung, je mehr wir sie mit unserer Erkenntnis durchdringen, die Berechtigung zur Aufsuchung der einheitlichen Zusammenhänge immer von neuem sich bestätigen, und es ist nur ein Zeichen der immer mehr sich vertiefenden Erfahrung und Erkenntnis, wenn der sogenannte Monismus geradezu zum modernen Feldzeichen in dem Kampfe gegen unüberwundene Lücken in unserem Erkenntnisbestande geworden ist. Aufgabe der besonnenen Wissenschaft ist es nur, Entgleisungen und voreilige Spekulationen auf diesem Gebiet zu verhüten und zu bekämpfen.

Dringlicher und eingreifender dagegen ist die Frage des einheitlichen Zusammenhangs für die Religion, die nicht in Einzelheiten hängen bleiben und sich nicht mit Anweisungen auf die Zukunft begnügen kann. Wie sie dem praktischen Leben entsprungen ist, so muß sie auch seinen praktischen Bedürfnissen gerecht werden. Und wenn sich einmal der geistige Blick zu dem Weltganzen und seinem Geschehen erhoben hat, so muß sie diesem Blick und seinen Fragen im Interesse des Lebens und seiner geistigen Bedürfnisse Genüge tun, so muß sie das Weltgeschehen in seinem einheitlichen Zusammenhange begreiflich machen. Sie hat in der Tat auch die Machtmittel dazu, weil das praktische Leben keine wissenschaftliche Wahrheit beansprucht, sondern lediglich die subjektive Ueberzeugung in irgend einer Form. Mag die Religion sich dabei des bloßen Meinens bedienen oder einen transzendenten Glauben von überverständlicher Geltung wachrufen oder die Rätsel des Lebens ungelöst dem göttlichen Willen anvertrauen unter Berufung auf die Beschränktheit des menschlichen Verstandes. Sie wirkt mit alledem durch den Erfolg, wie ihn das praktische Leben als solches fordert, und kann dem Erfolg das Begreifen siegesgewiß unterordnen.

Wir stehen hier überall im Zeichen der objektiv logischen Bedingungen der Religion, und diese Bedingungen in ihrer Zusammen-

fassung und höchsten Ausgestaltung lauten: ein einheitliches Weltbild, dem wir unsere Lebensbetätigung einordnen können, um dieses unser Leben geborgen zu wissen in jenem großen Ganzen, dem wir als seine Teile angehören und von dem unser Leben abhängig ist. Dieses Abhängigkeitsbewußtsein, das sich angesichts des Lebens, seiner Bedürfnisse und der Not um ihre Befriedigung schon dem primitivsten Denken aufdrängen muß und das Streben nach Bewältigung der Umwelt, ihrer Hilfsquellen und Gefahren, zunächst bedingt, ruft auf höheren Stufen das Bedürfnis nach ihrer Erkenntnis mehr und mehr wach. Die Erkenntnis aber kann, einmal angeregt und betätigt, nicht haltmachen vor unsichtbaren Grenzen, sondern muß schließlich bis zur Frage nach dem Ganzen vordringen, um in ihr und ihrer Beantwortung den Ruhepunkt zu finden, dessen das Leben zu seiner Sicherung bedarf. Solange das Leben und insbesondere das Geistesleben diesen Ruhepunkt nicht in jenem alle Einzelheiten umfassenden und bedingenden Ganzen gewonnen hat, bleibt es deren ohnmächtiger Spielball, ihrem Wechsel unterworfen und das Gefühlsleben mit seinem Einfluß auf die Handlungen ein haltloses Gewirr. Das alles gilt aber in derselben Weise auch für den Fall, daß jenes Ganze innerhalb unserer Erkenntnis ein ungeordnetes Chaos oder auch nur ein in sich selbst gespaltenes Weltbild bleibt. Hier tritt neben dem Umfange der Erkenntnis auch die Bedingung ihrer Einheit auf den Plan, in objektiver Hinsicht also das Erfordernis eines Weltbildes, dessen einzelne Teile untereinander übereinstimmen und ein einheitlich geschlossenes Gefüge bilden. Denn jeder Bruch und jene Disharmonie in ihm bedeutet einen Riß in unserem Geistesleben und wirft uns zwischen seinen disharmonierenden Bruchstücken haltlos hin und her, je nachdem das eine oder das andere uns an sich zieht. Das einheitliche Ich erfordert unweigerlich ein einheitliches Weltbild, wenn es nicht selber an ihm zerschellen soll. Die Einheit der Welt wird so zur objektiv logischen Grundbedingung für jede Möglichkeit einer wirklichen Religion.

Die geschichtliche Entwickelung der religiösen Bewegung bestätigt alles dies aufs deutlichste. In ihr sehen wir, wie das religiöse Bedürfnis stets sich auf das Ganze richtet, mag dieses nach Umfang

und Inhalt auch noch so verschieden gedeutet werden. Der Umfang wird durch den jeweiligen Gesichtskreis des menschlichen Denkens bestimmt. Aber innerhalb dieses Gesichtskreises, mag er enger oder weiter sein, zieht das religiöse Sinnen stets das Ganze in seinen Bereich und schafft zumeist ein religiöses Band, das seinen Inhalt zur Einheit umschließt. Dabei spielt unzureichendes Wissen keinerlei Rolle, sein Besitzstand wird gewaltsam im Glauben ergänzt und damit dem Bedarf genügt. Ihre vollendetste Ausprägung hat die Idee des Ganzen in dem Brahman der indischen Vedanta gefunden, in jenem allumfassenden Einen, das dem Durst des religiösen Sinnens nach Einheit alles Seienden seine denkwürdige Konzeption verdankt. Sie hat ihre Vorstufen in den verschiedenartigen Formen des primitiven Tabuglaubens, demgemäß lebende und leblose Gegenstände ihre Kräfte ausstrahlen und an die Umwelt abgeben können. Der Tabuglaube steht aber auch in enger Beziehung zu dem Glauben an die Macht der Götter, der im Monotheismus die Idee der Einheit des Weltgeschehens zur Vollendung gebracht hat. Allerdings finden wir die Einheitsidee auch außerhalb der religiösen Bewegung wieder in dem Emanationssystem der griechischen Philosophie und in der modernen Entwickelungslehre sowie in dem naturwissenschaftlichen Prinzip des allgemeinen Kausalzusammenhanges, aber es ist bemerkenswert, daß das religiöse Bedürfnis die Einheitsidee in rein spekulativer und durchgreifender Form schon lange vor ihrer wissenschaftlichen Aufstellung gezeitigt und vollendet hat.

Uebrigens zeigt sich gerade an der vielstrahligen Entwickelung der Einheitsidee, daß diese der Kernpunkt alles menschlichen Denkens ist und immer gewesen ist, daß sie und nicht die Gottesidee der Ausgangspunkt und der Zielpunkt alles dessen ist, was den Inhalt des religiösen Bedürfnisses ausmacht. Wenn die Gottesidee schon frühzeitig in den religiösen Denkinhalt eingetreten ist, wenn sie ihn in seiner weiteren Entwickelung beherrscht und allen andern Inhalt überwuchert hat, so ist der offensichtliche Grund dafür der, daß in ihr die Einheitsidee ihre vollste Befriedigung finden konnte, noch ehe deren unabhängige Begründung und Formung dem menschlichen Denken möglich war. Hier hat das Bedürfnis und der Erfolg

entschieden als die beiden Grundpfeiler des praktischen Lebens, und sie entscheiden auch jetzt noch überall, wo das wissenschaftliche Denken den Ansprüchen des Lebens nicht zu genügen vermag.

Ja man wird sogar noch weiter gehen und die Gottesidee geradezu als identisch mit der Einheitsidee erklären dürfen als ihre anthropomorphistische Veranschaulichung auf dem Hintergrunde des eigenen Ichs. So erklärt sich ohne weiteres die urwüchsige und gleichartige Konzeption der Gottesidee im menschlichen Denken und ihr gleichartiger Ausbau in der religiösen Entwickelung. Allerdings ist dadurch die Kluft zwischen Gott und Welt erzeugt worden, die den Religionen so eigenartige Schwierigkeiten bereitet und die Spekulation in bewundernswerter Weise herausgefordert hat. Aber dem Einheitsbedürfnis war durch die göttliche Ueberlegenheit und Allmacht genügt. Alles andere waren Fragen nur des reflektierenden Denkens, die für das praktische Leben nicht von elementarer Bedeutung waren.

Im religiösen Leben die Gottesidee, im wissenschaftlichen Denken die Weltidee — beide Ideen sind Repräsentanten der allumfassenden Einheit und treten, nachdem sie geboren sind, gegeneinander in die Schranken. Das ist erklärlich und hat seinen guten Grund. Denn beide nebeneinander zerreißen wiederum die Einheit. Wird die Gottesidee von der Weltidee überwunden und vermag die Weltidee das Einheitsbedürfnis zu befriedigen, dann ist in der Tat die Gottesidee überflüssig und dann muß sie als einheitsstörendes Plus notgedrungen gänzlich ausgeschaltet werden. Wird aber an ihr festgehalten, wie die herrschenden Religionen es tun, dann muß aus demselben Grunde die Weltidee vor jener andersartigen Einheit zerstäuben. Die Religionen selber haben dies bestätigt und die Welt aufgelöst in ein zusammenhangloses Chaos, das nur durch die göttliche Macht zusammengehalten, bewegt und zweckvoll geleitet wird; damit verliert das zersplitterte Weltgetriebe allen Selbstwert und hängt dem zu Gott strebenden Menschen als gottwidrige Bürde an, von der er um Erlösung ringt. So die Religionen mit durchaus berechtigter Gedankenkonsequenz. Aus diesem Kampf der Ideen

zwischen Gott und Welt gibt es keinerlei Ausweg und keinerlei Ausgleich; er muß ausgekämpft werden bis zur Ausschaltung einer von beiden Einheitsideen, die nebeneinander nicht bestehen können.

c) Der volle Inbegriff der Religion.

Sowohl die subjektiv psychologische Einheit und innere Uebereinstimmung in unserem Geistesleben als auch die objektiv logische Einheit des Weltbildes habe ich nur als Bedingungen der Religion bezeichnet und erörtert. Der volle Inbegriff der Religion dagegen geht noch über jene Einzelbedingungen hinaus. Er fordert unter dem dargelegten Gesichtspunkt der Einheit schlechthin als oberstes und letzten Endes entscheidendes Prinzip auch die Uebereinstimmung jener beiden Bedingungen untereinander. Aus dieser Forderung könnte sich die Frage entwickeln: sollen wir unser Weltbild in Uebereinstimmung bringen mit den subjektiven Bedürfnissen unseres Geisteslebens oder umgekehrt diese mit jenem?

Die Frage ist nicht müßig; denn die geschichtliche Entwickelung des religiösen Menschheitslebens hat ausnahmslos zugunsten der ersten Frage entschieden und das Weltbild derart gestaltet, wie es dem religiösen Bedürfnis der Zeiten und Völker entsprach. Auch heute noch gilt dies für den weit überwiegenden Teil der religiösen Anschauungen, insofern sich diese unentwegt an starre Dogmen halten, deren Ursprung und Macht in den unwandelbaren Bedürfnissen des menschlichen Lebens begründet liegt. Unwandelbar wenigstens scheinen diese Bedürfnisse, sobald sie als solche in karem Bewußtsein empfunden werden. Allerdings zeigen die Unterschiede der geschichtlichen und der herrschenden Religionen, daß die Völker und innerhalb ihrer auch die Volkskreise über den Inhalt solcher Bedürfnisse verschieden geurteilt haben und daß die Zeiten schließlich doch immer über den dogmatischen Inhalt der Religionen, sobald er den veränderten Kulturverhältnissen nicht mehr entsprach, hinweggeschritten sind. Aber nichtsdestoweniger ist es begreiflich und naturgemäß, daß im Zeitpunkt des lebendigen Auftauchens bestimmter religiöser Bedürfnisse diese den Glauben an ihre Ewigkeit entfachen und um

so mehr befestigen, je mehr sie in der angenommenen Religion ihre Befriedigung finden. So bildet stets die Festlegung und der Ausbau verpflichtender Riten und Dogmen den lebensvollen Jugendweg der Religionen, der vor Feuer und Schwert nicht zurückscheut, um ihnen Geltung und schrankenlose Achtung zu sichern. Nicht leben zu können und nicht leben zu wollen ohne diese bestimmte Religion, das bedeutet nicht bloß ihren Ursprung aus den Bedürfnissen des Lebens halber, sondern auch die überzeugende Vormacht des heißblütigen Bedürfnisses über den kalten Griffel der langsam und vorsichtig schreitenden Erkenntnis. Der Anspruch der Religion, über die Wahrheit der vermeintlichen Erkenntnis zu entscheiden, er ist der strenge Ausdruck für die hier in Rede stehende Forderung, daß das Weltbild in Uebereinstimmung zu bringen sei mit den Bedürfnissen des Lebens. Das Mittel der Religion, jenen Anspruch wirksam durchzusetzen, ist der unbedingte Glaube, den sie rückhaltlos als ihre Bedingung fordert, und dieser Glaube seinerseits sichert der Religion ihre unerschütterliche Dauer gegenüber allem Wechsel der Lebensverhältnisse und des Erkenntnisinhalts, — bis die Kluft zu groß wird, um sich durch jenen Glauben noch überbrücken zu lassen. Dann wagen Fragen nach seinen Quellen und ihrer Berechtigung sich ans Tageslicht, dann tritt die religiöse Systematik zurück hinter der geschichtlichen Quellenforschung über Entwickelung und Vorzeit, dann treten Sekten, Gegenbewegungen und Umwälzungen auf, denen Auflösung und andersartige Konglomerationen der religiösen Grundbestandteile folgen. Das ist das bisherige Bild gewesen unter dem Zeichen des Vorrangs der Bedürfnisse und des Glaubens.

Dieses Prinzip leidet an einer Schwäche, die ihm gefährlich werden muß, sobald die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis an innerer Kraft gewinnt und in den Lebensinhalt weiter Volkskreise eindringt. Dann tritt die erkenntnismäßige Wahrheit als forderndes Glied in den Kreis der Lebensbedürfnisse ein und entscheidet die grundlegende Frage dahin, daß die Weltanschauung sich nach der Wissenschaft, der Glaube nach der Erkenntnis zu richten habe und daß die subjektiven Ansprüche des Lebens und die Mittel zu ihrer Befriedigung den objektiven Lebensbedingungen anzupassen seien.

In Bezug auf die religiösen Bedürfnisse unseres Geisteslebens lautet dieser Grundsatz: wir haben uns mit ihnen einzuordnen in die Stellung, die uns gemäß unserer Erkenntnis in dem Ganzen des Weltgeschehens zukommt, und unser Gefühlsleben sowie unsere Lebensbetätigung, unsere Wünsche und Bestrebungen damit in Uebereinstimmung zu setzen. So haben zwar von jeher auch die Religionen gelehrt, aber es ist ein gewaltiger Unterschied, ob die Welt unserer Vorstellung von vornherein auf unseren Bedürfnissen, Wünschen und Bestrebungen aufgebaut ist und ihnen willfährig entgegenkommt oder ob eine Welt von unabhängiger Eigenart sich der Erkenntnis erschließt und Forderungen stellt, die unserem Wähnen und Wünschen nicht entgegenkommen, sondern ihm Grenzen ziehen, ihm andere Wege vorschreiben und ihm härtere Bedingungen auferlegen, wenn religiöse Unterwerfung unter jene Forderungen erzielt werden soll. Mit dieser Art der Fragebeantwortung bleiben wir auf dem festen Untergrunde des natürlichen Bodens und der natürlichen Lebensbedingungen, bleiben wir in Uebereinstimmung mit dem Grundsatz der natürlichen Entwickelung, daß die lebenden Organismen sich der Umwelt an- und einzupassen haben, wenn nicht jede Ungunst der Lebensverhältnisse sie in ihrer Daseinsfähigkeit bedrohen soll. Auf diesem Wege, auf dem der Anpassung an die fortschreitende und sich verändernde Erkenntnis, entgehen auch die Religionen dem Geschick des Verfalls und des Umsturzes, und an dessen Stelle tritt katastrophenfreie Entwickelung und lebensfähige Dauer. Die Geschichte zeigt das Ringen dieser Grundsätze miteinander, aber sie zeigt ebenso auch die Ueberlegenheit der Entwickelung und Anpassung über Vererbung und Tradition.

Die Religion darf sich eben auf die Dauer nicht mit der objektiven Erkenntnis entzweien, wenn sie nicht ihr eigenes Wesen verleugnen will. Dies Wesen ist die unbedingte Einheit unseres Geisteslebens, innerhalb dessen auch die objektiven Erkenntniswerte nicht ausgeschaltet oder vernachlässigt werden können, ohne die Einheit zu gefährden, ohne dem zersetzenden Zweifel Einlaß zu gewähren. Mögen selbst die Ergebnisse wissenschaftlicher Erkenntnis unzuverlässig, mögen sie dem Wechsel und der steten Berichtigung ausgesetzt

sein, sie sind einmal da und wirken. Sobald sie in das Geistesleben eingegangen sind, muß dieses die Uebereinstimmung in ihm selber immer wieder herstellen. Diese Uebereinstimmung ist sein tiefstes religiöses Bedürfnis, demgegenüber der Anspruch auf andere Lebenswerte wie Glück und Nutzen zurücktreten muß.

Zwar habe ich grundsätzlich die Religion als ein Kind des praktischen Lebens, Bedürfnis und Erfolg als ihre Grundpfeiler bezeichnet, aber hier, wo wir nicht mehr der werdenden, sondern der voll entwickelten Religion gegenüberstehen, hier hat sich uns als ihr logischer Kern und beherrschendes Gesetz die innere Uebereinstimmung unseres gesamten Geistesinhalts ergeben und deren unbedingte Erhaltung als oberstes religiöses Gebot. Sie bildet den Inhalt dessen, was wir als religiöses Gewissen bezeichnen und aufs höchste einzuschätzen mit Recht gewohnt sind. Gerade die Religion hat von je her dem Gewissen die unbedingt verpflichtende Vormacht in unserem Tun und Treiben zugesprochen und damit die unverbrüchliche Einheit unseres Geisteslebens als ihren integrierenden Inhalt bekannt.

Kehren wir hiernach zurück zu dem vollen Inbegriff der Religion, so darf er erst dann als erfüllt angesehen werden, wenn unsere Weltauffassung derart vertieft ist, daß wir der Religion einen einheitlichen Zusammenhang des Weltgeschehens zugrunde legen können, und wenn unser eigenes Geistesleben auch in seinen Gefühlen, Zielen und Willensentschlüssen widerspruchslos und zwanglos, also in voller innerer Ueberzeugungstreue sich mit seiner Weltanschauung und mit dem durch sie bedingten Weltobjekt selber in Uebereinstimmung weiß. Das bedeutet nach der voraufgegangenen Erörterung die rückhaltlose Einordnung unserer Lebensinteressen und Lebensbetätigung in die allgemeine Weltordnung, wie diese sich unserer Erkenntnis erschlossen hat. Gegenüber der geschichtlichen Entstehung und Entwickelung der Religion aus den Triebfedern des Bedürfnisses und Erfolges für das praktische Leben liegt hierin allerdings eine Wandlung des Religionsbegriffs. Der wachsende Einfluß der vernunftmäßigen Erkenntnis dringt in ihn ein, stellt an den Glaubensinhalt den Anspruch auf objektive Wahrheit und an die religiöse Betätigung

den Anspruch auf subjektive Wahrhaftigkeit. Diese Wahrhaftigkeit erstreckt sich auf die Gesinnung einerseits und auf das rückhaltlose Streben nach Erkenntnis andererseits. Keineswegs tritt die Religion damit aus dem Rahmen des praktischen Lebens heraus; vielmehr tritt in die Lebenswerte und Lebensbedürfnisse nun auch die Wahrheit hinein und sichert gleichzeitig der Lebensbetätigung den Erfolg, der ebenso in der religiösen Beruhigung und Befriedigung des Geisteslebens liegt wie in der religiösen Förderung der gesamten Lebenskultur einschließlich der Erkenntnis und Betätigung der Wahrheit. Der Einfluß der Erkenntnis auf die Religion ist auch in deren geschichtlicher Entwickelung nicht zu verkennen, er hat sich stetig in der Form von Läuterung und Vertiefung der Religion vollzogen und dadurch den religiösen Einheitsknoten immer fester und umfassender geschürzt, das Subjekt und das Objekt immer enger miteinander verknotet.

Uebrigens fallen jene beiden entwickelungsgeschichtlichen Triebfedern der Religion, Bedürfnis uud Erfolg, keineswegs so auseinander, wie es in der begrifflichen Trennung scheinen könnte. Im Gegenteil zeigt auch hier wieder das praktische Leben ihren unauflöslichen inneren Zusammenhang. Wir brauchen nur auf den elementaren biologischen Tatbestand zurückzugehen, den ich im Eingang dies Abschnitts bereits in Betracht gezogen habe. Ihm gemäß liegt die Selbsterhaltungsgewähr aller lebenden Organismen gegenüber den Einwirkungen der Außenwelt in dem festen inneren Zusammenhange des Organismus, in seiner funktionellen Einheit, die sein Leben ausmacht, fördert und schützt, an deren Spitze in gleichem Sinne das menschliche Geistesleben steht und innerhalb dessen wiederum als allumfassender geistiger Einheitsknoten die Religion. Sie bildet so, auf völlig naturgemäßer Basis vermöge ihrer das Geistesleben zusammenhaltenden, es schützenden und höher führenden Einheitsfunktion, das natürliche und übernatürliche Machtmittel zur Sicherung der geistigen Eintracht, zum Schutze gegen die Gefahren und Unbilden des Lebens, zur Eroberung der Hegemonie über niedere Triebe und über die äußeren Lebensbedingungen. Deshalb ist sie, entsprechend ihrem elementar biologischen Ausgangspunkte, jenes allgemein mensch-

liche Bedürfnis, wie es die Menschheitsgeschichte uns so überzeugend enthüllt, und deshalb auch schöpft der Mensch aus ihr die Kraft, die Hilfe und Erhebung, die den Erfolg verbürgt, auch ohne daß wir zu übermenschlicher und überbegreiflicher Mystik unsere Zuflucht zu nehmen brauchen. In demselben einheitlichen Rahmen des Geisteslebens steht aber unabtrennbar auch die verstandesmäßige Erkenntnis; auch sie ist im letzten Grunde biologisches Bedürfnis, das entwickelungsgeschichtlich im Selbsterhaltungstriebe fußt, den Erfolg gewaltig steigert und sich schließlich hoch über die Umwelt erhebt, um das Weltganze zu erfassen, unsere Stellung in ihm zu begreifen und — uns ergebungsvoll einzuordnen in dieses Ganze, das trotz aller menschlicher Geistesmacht uns doch unendlich überragt. So führt die Erkenntnis gerade in ihrer idealsten Steigerung zur bewußten und überzeugten Unterordnung unter das Ganze, dem wir als bloße Teile angehören, und so ist sie in jenem Einheitsknoten der Religion der wirkungsvollste Hebel zu ihrer Läuterung und Vertiefung, der die Triebfeder des Bedürfnisses und Erfolges schließlich weit hinter sich zurückläßt und auch ohne sie den religiösen Lebensinhalt selbsttätig zu tragen vermag.

In allen diesen Ausführungen über Begriff und Wesen der Religion habe ich zunächst ausschließlich den subjektiven Gesichtspunkt zugrunde gelegt und demgemäß als ihr allgemeinstes und entscheidendes Merkmal die Einheit d. h. die innere Uebereinstimmung unseres gesamten Geistesinhalts im Denken, Fühlen und Wollen festgestellt. Die Subjektivität dieses Gesichtspunkts kennzeichnet sich besonders in dem Begriff der Religiosität, in welchem jene Einheitlichkeit des geistigen Verhaltens zur ausgeprägten Geltung kommt und den Begriff der Gewissenhaftigkeit mitumschließt. Gewissenhaftigkeit ist der Religiosität gegenüber der allgemeinere Begriff, und es würde für unsere Begriffsbestimmung die Gefahr bestehen, die Religiosität mit der bloßen Gewissenhaftigkeit sich erschöpfen zu lassen. Demgegenüber bedarf jene Begriffsbestimmung noch der Ergänzung. Der Begriff des Religiösen nämlich ist immer nur dann berechtigt, wenn er in ausgesprochener Beziehung steht zu dem Ganzen des Geistesinhalts, bestimmter ausgedrückt also zur Weltanschauung

oder in niedrigeren Lagen des Geistesumfangs zur Lebensanschauung und zu den aus ihr sich ergebenden Lebensbedingungen, sofern solche eine allgemeine, das Leben als solches beherrschende Bedeutung haben. Die religiöse Sprache pflegt dies auszudrücken in der Verwendung des Gottesbegriffs; doch lasse ich die Stichhaltigkeit dieser Ausdrucksweise vorerst noch auf sich beruhen. Die Notwendigkeit einer derartigen Ergänzung ergibt sich daraus, daß die Einheit des Geisteslebens, die ich der Religion zugrunde gelegt habe, grundsätzlich die Gesamtheit des Geistesumfangs betrifft, so eng oder so weit dieser auch sein mag. Nur durch die Beziehung auf ihn also rechtfertigt sich der Begriff des Religiösen und der Religiosität.

Soweit kommt der subjektive Gesichtspunkt in Betracht. Er allein erschöpft aber den Begriffsinhalt der Religion noch keineswegs. Denn in ihr haben wir, wie ich von vornherein betont habe, einen geschichtlich entstandenen Tatbestand vor uns, dessen Inhalt wir auch der objektiven Betrachtungsweise unterwerfen müssen. Wenn wir den Tatbestand vernachlässigten oder einseitig bewerteten, würden wir Gefahr laufen, einen spekulativen und willkürlichen Begriff der Religion zu schaffen, der mit dem Tatbestande vielleicht nicht in Uebereinstimmung stände und deshalb nur die Geltung einer persönlichen Ansicht zu beanspruchen hätte. In jenem Tatbestande finden wir Weltanschauung, Kultus und Ethik in unauflösbarer Vereinigung, und der Begriff der Religion würde verfälscht werden, wenn wir auch nur einen dieser Bestandteile aus ihm entfernten. Ihre unbedingte Zusammengehörigkeit steht außer Zweifel; sie ergibt sich schon aus dem Rückblick in die Entwickelungsgeschichte der religiösen Gesamtbewegung, und auch unter dem systematischen Gesichtspunkte könnte sie nicht schärfer hervortreten als in dem für die Religion charakteristischen Begriff der Einheit unseres gesamten Geisteslebens, wie ich ihn in den voraufgegangenen Erörterungen darzulegen versucht habe.

Für Begriff und Wesen der Religion kommt der Inhalt des religiösen Tatbestandes nur insoweit in Betracht, als er dazu dient, jenes Wesen zu ermitteln und zwar nicht das Wesen einer bestimmten,

sondern der Religion ganz allgemein, also dasjenige, was den Begriff „Religion“ konstituiert und von ihm unabtrennbar ist. In dieser Hinsicht allerdings steht die herkömmliche und auch gegenwärtig noch vorherrschende Anschauungsweise auf dem Standpunkt, daß der Gottesglaube zur Religion in unentbehrlicher und wesensbestimmender Beziehung stehe, während er in der hier gegebenen Begriffsbestimmung nicht enthalten ist. Aber der Gottesbegriff schillert in unzähligen Farben. Das Einzige, was ihm in allen seinen Färbungen gemeinsam ist, ist die Idee einer überlegenen Einheit von zweckvoll wirkenden Kräften, die wir im Weltgeschehen sich verwirklichen sehen. So kommen wir auch bei ihm zurück auf das Prinzip eines einheitlichen, in sich selbst übereinstimmend zusammenhängenden Weltbildes, das wir unserem religiösen Denken zugrunde legen, und sehen in der Gottesidee nur eine mehr oder weniger anschauliche Darstellung jener objektiven Einheit, die ich bereits als religiöses Bedürfnis anerkannt habe. Hinsichtlich des Inhalts der Gottesidee aber sehen wir den Aufstieg vom bloßen Kräftegott zum ethischen Gott, vom menschenartigen zum idealen Gott, vom persönlichen zum überpersönlichen Gott, und wir haben keinerlei vertretbares Recht, die Abtreifung alles Konkreten aus der Gottesidee und den Fortschritt zu ihrer überpersönlichen Auffassung als einen Verstoß gegen das religiöse Denken zu brandmarken. Ja wir müssen sogar in unseren Zugeständnissen noch weiter gehen. Denn bei der heutigen Strenge des kritisch-wissenschaftlichen Denkens erhebt sich eine weit verbreitete Richtung, die in ihrem Denken überhaupt nicht über die Grenzen einer völlig gesicherten Erkenntnis hinausgehen will, jede Spekulation mit ihrem anders geschulten Gewissen nicht für vereinbar hält, die Weltanschauungsfragen als unlösbar ablehnt und ihrem religiösen Bewußtsein eine bloße Lebensanschauung zugrunde legt. Ihr gilt als letzte objektive Einheit die Unerkennbarkeit der transzendenten Wirklichkeit als solcher, und in dieser Unerkennbarkeit findet sie ihr religiöses Fundament, ohne ihr den dann doch inhaltsleeren Gottesbegriff als nichtssagendes Wort zugrunde zu legen. Dürfen wir einem solchen gewissenhaften Denker deshalb die Religion absprechen? Wenn wir es nicht tun, so erkennen wir auch hiermit an, daß der Glaube an

einen persönlichen selbstbewußten Gott kein unentbehrlicher Inhalt des Religionsbegriffs ist.

Selbst zugestanden aber, daß der Begriff der Religion an irgend eine, wenn auch noch so abstrakte Form der Gottesidee gebunden wäre, leuchtet doch unbestreitbar ein, daß er an Umfang und Inhalt weit über sie hinausgreift, daß er neben dem Vorstellungsinhalt auch das Gefühlsleben und das handelnde Leben in seinen Bereich zieht und auch hieran seine Ansprüche stellt. Als bindend für die Religion erweist sich dieser alle Richtungen des Geisteslebens umfassende Gesamtbegriff sowohl durch die religiöse Entwickelungsgeschichte, die ohne ihn einem Verständnis garnicht zugänglich ist, als auch durch die religiöse Lehre selbst, die ihn grundsätzlich aufs höchste betont, als auch schließlich durch das praktische Leben, das jede Einengung des umfassenden Gesamtbegriffs als toten Glauben, als Scheinreligion, als religiöse Heuchelei zu brandmarken keinen Anstand nimmt. Dieser Gesamtbegriff und sein Anspruch trägt aber als allgemeinstes Merkmal jene absolute Einheit des Geisteslebens an der Stirn, mittels deren ich das Wesen der Religion gekennzeichnet habe. In jener Einheit also haben wir die unerläßliche und allgemeinste Bedingung vor uns, mit welcher der Begriff der Religion steht und fällt.

Ferner wird für einen konkreten, anthropomorphistisch und monotheistisch ausgestalteten Gottesbegriff das religiöse Bewußtsein geltend gemacht, das dieses Begriffs nicht entbehren könne, und innerhalb seiner das religiöse Erlebnis, in welchem der Mensch mit Gott in ein persönliches Verhältnis trete und müsse treten können. Dieses religiöse Erleben wie das religiöse Bewußtsein überhaupt ist aber ein rein subjektives Phänomen, das in seinem Inhalt durchaus dem Wandel der Zeiten unterworfen ist. Mindestens gewagt und für die Religion geradezu gefährlich ist es, ihre Haltung auf Grund einer gegenwärtigen Bewußtseinslage so einzuengen, wenn doch, wie ich zu zeigen versucht habe, die Idee der objektiven Einheit des Weltgeschehens und seiner Zusammenhänge, mit anderen Worten die Abhängigkeit und Bedingtheit alles Geschehens von einem einheitlich zusammenhängenden, in sich selbst übereinstimmenden Ganzen, wenn diese Idee genügt, um dem religiösen Bewußtsein sein innerliches Recht

und seine volle Bedeutung für das Leben zu verbürgen. Daß hierin tatsächlich auch weit zurückliegende Zeiten der religiösen Bewegung ihr Genüge gefunden haben, zeigt die vedische Idee des unpersönlichen Brahman und die buddhistische Idee des Nirvana; beides waren in jenen Religionen einheitliche Grundlagen für die ganze Entwickelung des religiösen Bewußtseins. Ohne weiteres darf zugegeben werden, daß ein anschaulicherer Aufbau der Gottesidee, wie er in den entarteten Tochterformen des Brahmanismus und des Buddhismus, wie er in andern orientalischen Religionen und auf größerer geistiger Höhe schließlich im Christentum sich vollzogen hat, dem religiösen Bewußtsein einen wesentlich wirkungsvolleren und inhaltsreicheren Halt gewährt. Entgegentreten mußte ich mit diesen Ausführungen nur der heute vorherrschenden, aber geschichtlich keineswegs begründeten Meinung, daß der Gottesbegriff über die Berechtigung des Religionsbegriffs entscheide und daß er dem religiösen Bewußtsein unentbehrlich sei.

Außerdem ist noch einem anderen Bedenken Ausdruck zu geben. Wenn dem Gottesbegriff und dem Gottesglauben eine derart entscheidende Bedeutung beigemessen und für ihn in Anspruch genommen wird, dann gelangen wir zu einer einseitigen Verflachung des Religionsbegriffs zugunsten der objektiven Weltauffassungsfragen. Diese letzteren bilden aber im Religionsproblem nur eine Teilbedingung und eine solche von untergeordneter Bedeutung gegenüber dem großen und überragenden Einheitsverhältnis, das in der inneren Einstimmigkeit aller Richtungen des Geisteslebens und in ihrer rückhaltlosen Einordnung in das religiöse Weltbild seinen Ausdruck findet.

So stellt sich die Religion und das religiöse Bewußtsein nicht *neben* andere Richtungen des Geisteslebens, nicht *neben* den wissenschaftlichen, den ethischen, den ästhetischen Bewußtseinsinhalt, sondern *über* alles dies als *umfassendste, vereinigende und führende* Geistesmacht. Nicht aber in dem Sinne, daß die Religion in Unabhängigkeit von den anderen Geistesrichtungen aus eigener Machtvollkommenheit über deren Recht und Inhalt selbständig zu entscheiden hätte, sondern im Sinne gegenseitigen Einflusses und Ausgleichs, derart daß sie als *Teile* unseres Geisteslebens sich zur Religion als

dessen Ganzem zusammenschließen, in ihm aufeinander bezogen werden und in ihm jene Einheit des Ganzen bilden, die auf seine einzelnen Komponenten ordnend und ausbauend zurückwirkt. In dieser Ordnung und in diesem Ausbau liegt der Eigeninhalt der Religion, den sie mit keinerlei anderen Teilen unseres Geistesinhalts gemein hat, der vielmehr den charakteristischen Inhalt des Ganzen bildet und nur von ihm aus verstanden und gerechtfertigt werden kann. Die weitere Ausführung dessen muß den folgenden Abschnitten vorbehalten bleiben.

Die hier vertretene Auffassung von Begriff und Wesen der Religion weicht erheblich ab von allen bisherigen Versuchen, dieses Wesen begrifflich zu bestimmen. Es könnte ihr zum Vorwurf gemacht werden, daß sie die subjektive Religion zu sehr in den Vordergrund stelle und gegenüber diesem subjektiven Geisteszustande den objektiven Inhalt der Religion, wie er sich in Lehre, Kultus und Leben darstellt, vernachlässige. Indes, in diesem ganzen objektiven Inhalt tritt ja nur die subjektive Religion zutage als dessen Grundlage, aus der die objektive Religion hervorgeht und von der diese lediglich die äußere Erscheinungsweise ist. Daß diese äußere Erscheinungsweise und deren Formen in Tradition, in Sitten und in Organisationen wie ja auch in Denkmälern und Stätten religiöser Kunst feste Formen angenommen hat und durch sie wirkt, kann kein berechtigter Anlaß sein, die subjektive Grundlage von alledem ihrer entscheidenden Bedeutung zu berauben. In der Religion ist subjektiv und objektiv durchaus identisch. Uebrigens haben wir in den objektiven Erscheinungen ja nur die mannigfachen Formen und Systeme vor uns, in welche die Religion zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern sich eingekleidet hat. In ihnen tritt das wechselnde und trennende Moment der äußeren Erscheinungsweise, die Betonung der Unterschiede und Gegensätze, in ungebührlicher und verdunkelnder Weise an die Oberfläche, während der Begriff der Religion doch das ihnen allen Gemeinsame und Unabtrennbare herauszustellen hat. Das ist in dem hier aufgestellten Begriff gewährleistet, der nicht bloß den geschichtlichen und den gegenwärtigen, sondern auch allen zukünftigen Religionsformen Unterkunft bietet und von deren naturgemäßem Wandel

völlig unberührt bleibt. Und dadurch, daß er die Religion als das zusammenschließende Ganze unseres Geisteslebens kennzeichnet und in dieser Ganzheit ihren Eigenwert bestimmt, stellt er die Religion auf eigene Füße und enthüllt er ihren Ewigkeitswert, der durch keinerlei Wandel in Erkenntnis und Leben beeinträchtigt werden kann. Selbst die religiösen Ideen mögen diesem entwickelungsgeschichtlichen Wandel nach wie vor unterworfen sein, die Religion in ihrem Begriff und Wesen wird auch hierdurch nicht berührt. Das unterscheidet die hier gewonnene Begriffsbestimmung von allen andern, die den Angriffen der Zeit- und Streitfragen von den verschiedensten Richtungen her offensichtlich ausgesetzt sind und ihnen gegenüber sich nur in einem nicht gerade beneidenswerten Verteidigungszustande befinden. Unsere Zeit ist noch zu sehr vom christlichen Glaubensbegriff beherrscht, um mit jener andersartigen und systematisch höheren Begriffsbestimmung der Religion sich vertraut zu machen. Aber gerade der religiöse Glaube ist in seiner führenden Stellung am meisten bedroht.

Habe ich hiermit das Wesen der Religion, wie es durch ihren Entwickelungsgang, durch ihre verschiedenartigen Erscheinungsweisen, durch das in alledem Gemeinsame und Dauernde erkennbar wird, zu ergründen, zu beleuchten und zu rechtfertigen versucht, so drängt doch noch zum Schluß die zugespitzte Frage des logischen Versuchers sich hervor: welches ist nun in endgiltiger und übersichtlicher Form der ermittelte Vollbegriff der Religion? Trotz aller Bedenken und Gefahren, die bei dem verwickelten, fanatisch umstrittenen und hoch liegenden Inhalt der Religion einer solchen Definition entgegenstehen, läßt sich der Berechtigung dieser Frage nicht ausweichen, weil die weitgehende Zerblätterung des Begriffsinhalts in den voraufgegangenen Untersuchungen ihr Vorschub leistet. Wir hängen nun allzumal in unserem Denken am Wort, dem unvollkommenen, deutelbaren und starren Aushängeschild der Gedanken, und dies verlangt auch hier sein unnachgiebiges Gewohnheitsrecht, verlangt einen Wortausdruck für das Ergebnis des zurückgelegten Weges.

Um ihn zu geben, müssen wir zurückgreifen auf den Grundriß des Gedankenbaus, wie er auf dem Untergrunde der geschichtlichen Entwickelung des religiösen Denkens und in Uebereinstimmung mit

ihr vorstehend aufgerichtet ist. In diesem Grundriß finden wir zwei für den ganzen religiösen Aufbau entscheidende Eckpfeiler vor. Der eine ist die Einheit des menschlichen Geistes, die uns aber nicht als fertiges Erbgut in den Schoß gefallen ist, sondern erworben werden muß. Sie stellt eine Aufgabe dar, die hervorgeht aus dem Wesen des menschlichen Geistes und aus seiner vitalen Bedeutung für die Selbstbehauptung des Menschen im Drange des Lebens, eine Aufgabe, die das Leben an uns stellt, wenn anders wir nicht in ihm Schiffbruch leiden sollen, und die Lösung dieser Aufgabe, die Herstellung, Erhaltung und immer festere Schürzung der inneren geistigen Einheit in Form der Uebereinstimmung aller Regungen des Geisteslebens unter einander, ist die Vorbedingung, deren Erfüllung uns die Religion gewährleisten soll. Den andern jener beiden Eckpfeiler bilden die vielgestaltigen, wechselvollen, durchaus einheitswidrigen Verhältnisse, Einwirkungen und Ansprüche des äußeren Lebens, das den ungeeinten Menschen auseinanderzureissen, seine wesenlosen Lebensfetzen mit sich fortzuschleppen und das zertrümmerte Geistesgut in die unfruchtbaren Niederungen des materiellen Lebens zu verwehen droht. Anders aber treten wir dem äußeren Leben gegenüber im Besitze jener inneren Einheit unseres Geistesguts. Mit ihr dringen wir geschlossen in die Wirbel des Lebens ein und entwickeln aus der gewonnenen Erkenntnis eine Ethik, die unser äußeres Leben führt und richtet, die uns mit den äußeren Lebensbedingungen in Uebereinstimmung setzt und die Außenwelt mit unserem Geiste und seinem Wirken erfüllt. Auch das soll uns die Religion gewährleisten und damit jene Gegensätze, die ich als die beiden Eckpfeiler des ganzen religiösen Aufbaus gekennzeichnet habe, harmonisch und systematisch mit einander verankern. Bei jeder Uebertragung von Einheit in ein anders geartetes Chaos aber wird die Einheit zur Ordnung, und ebenso wird bei der Verwirklichung der eben gezeichneten religiösen Aufgabe die innere geistige Einheit zur religiösen Lebensordnung. Hiermit erreicht die Aufgabe der Religion ihr Ziel und ihren Abschluß, und hiermit haben wir das Wesen und den Begriff der Religion erschöpft.

Indes, mit der realen Verwirklichung dieser Lebensordnung hat es eine weitergreifende Bewandtnis. Denn jede Ordnung setzt einen

einheitlichen Ordnungsplan voraus, der die Art der Ordnung bestimmt, setzt also eine Idee voraus, unter deren logischer Führung sich die Ordnung vollzieht. Und die Idee ihrerseits empfängt ihre ordnende Macht von dem Wert, der ihr beigelegt wird und welchem gemäß sie zum Ordnungsprinzip in dem zu ordnenden Chaos eingesetzt wird. Auf der Brücke dieses idealen Werts tritt die Religion aus ihrem Eigengebiet heraus in die Wirklichkeit des Lebens, und sie muß dies tun, um in ihm sich verwirklichen zu können. Hier aber wandelt sie auf fremdem Gebiet. Denn jenen Ordnungswert inhaltlich zu bestimmen, ist nicht mehr Sache der Religion, sondern Sache der Erkenntnis, die allein imstande ist, Welt und Leben zu erforschen, um zu entscheiden, welcher Art der Ordnung sie zugänglich sind. Ohne diese erkenntnismäßige Bedingung muß es zu jenen Unstimmigkeiten und Entzweiungen zwischen Religion und Leben kommen, von denen die Religionen selber das offenkundige Zeugnis ablegen. Sind wir doch nicht Herr über das Leben, sondern stehen mitten darin als seine Glieder und Geschöpfe und müssen unsere Abhängigkeit von den allgemeinen Lebensbedingungen anerkennen. Andererseits betrachten wir es als unser Recht und unsere Aufgabe, das menschliche Geistesgut und seinen Wert im Leben zur Geltung zu bringen. Das Recht sowohl als die Möglichkeit dazu verleiht uns unsere natürliche Zugehörigkeit zum Leben und unsere eigene Wesensgleichheit mit ihm. Wir haben also hier nicht wesensfremde Gegensätze vor uns, sondern gleichgeartete Teile eines und desselben Ganzen, die sich nicht ausschließen, sondern nur im Wettstreit stehen zur höheren Entwickelung des gemeinsamen Ganzen und die Vereinbarlichkeit von vornherein voraussetzen lassen. Das Wie aber ist und bleibt eine unantastbare Aufgabe und Gerechtsame der Erkenntnis, auf deren Grundlage allein wir uns im Leben zurechtfinden und mit ihm auseinandersetzen können. Sie allein also kann auch über die Lebensordnung entscheiden — vorbehaltlich aller Rechte und mitwirkenden Hoheit der Religion.

In den Zeiten noch völlig unentwickelter Erkenntnis hat die Religion auch dieses Gebiet für sich in Anspruch genommen, hat es mit den Kräften von Tradition und Gefühl gepflügt und selbstherrisch

ihrerseits die Werte vorgeschrieben, nach denen die Lebensordnung sich vollziehen sollte. Nur auf dieses usurpierte Recht gründet sich die geschichtliche Vormacht des Gottesglaubens und des Unsterblichkeitsglaubens in den Religionen samt allen übrigen, davon abhängigen und nur hierdurch gestützten Glaubenslehren, gründet sich deren Anspruch, als unerläßliche Bestandteile der Religion zu gelten, gründet sich die auch heute noch vorherrschende Meinung, daß mindestens im Gottesglauben das Wesen der Religion zu erblicken sei, gründet sich schließlich der bemerkenswerte Umstand, daß gegenüber jenen Usurpationen die wahren Eigen- und Wesensbestandteile der Religion gänzlich in den Hintergrund getreten sind und kaum der religiösen Pflege gewürdigt werden. Allerdings sind jene usurpierten Gerechtsamen in ihrem sinnlichen Faßlichkeitsgewande religiöse Handhaben von größerer praktischer und volkstümlicher Wirksamkeit als die höher liegenden Wesensbestandteile der Religion, aber das kann keinen Rechtsgrund bilden für ihre dauernde Beschlagnahme zu Gunsten oder vielmehr zu Ungunsten der Religion, die dadurch herabsteigt in den Streit der Meinungen und den Ruf des überwundenen Standpunkts. Jener ideale Wert vielmehr, welcher der Lebensordnung zugrunde zu legen ist, liegt außerhalb des Gebiets der reinen Religion und untersteht der erkenntnismäßigen Ermittelung und mit ihr auch der fortschreitenden Anpassung an die Aufgaben des Lebens. Spät erst hat herangereifte Erkenntnis das ihr zustehende Uebergangsgebiet in Anspruch genommen und ist den Uebergriffen der Religion immer entschiedener entgegengetreten. Auch heute noch tobt der Kampf um jenen Brückenkopf und bedroht die Religion mit der Niederlage. Die Religion aber braucht nur den Anspruch auf das ihr nicht zugehörige Erkenntnisgebiet aufzugeben, um auf ihrem eigenen Gebiet in unbestrittener und unbeschränkter Vollmacht zu herrschen und auf der verbindenden Brücke mit der Erkenntnis zu friedlichem und fruchtbarem Bunde zusammenzutreten. Immerhin kann die Begriffsbestimmung der Religion des *Wegweisers* zu jener Brücke nicht entbehren, wenn sie auch mit ihm sich begnügen muß.

Hiernach würde der Begriff der Religion sich in die Worte fassen lassen: *Religion ist die einheitliche Ordnung des gesamten*

inneren und äußeren Lebens nach Maßgabe eines idealen Werts, der dem Leben erkenntnisgemäß zugrunde gelegt wird. Um diese Begriffsbestimmung nicht lückenhaft erscheinen zu lassen, bedarf es nur noch ihrer wortgemäßen Erläuterung. Die geforderte Ordnung und damit die ganze Religion ist eine fortdauernde und niemals ruhende Aufgabe, die im natürlichen und geistigen Wesen des Menschen begründet liegt. Das Leben mit allen seinen Bedingungen ist die Macht, welche die Aufgabe stellt und ihre Lösung fordert. Die Grundlage für die Lösung der Aufgabe und in ihr eingeschlossen ist der Ausbau unseres Geisteslebens zu einem einheitlichen Ganzen, welches seinerseits die Voraussetzung bildet für die einheitliche und mit ihm übereinstimmende Ordnung des äußeren Lebens. Der ideale Wert, der dieser Ordnung zugrunde zu legen ist, braucht selbstverständlich nicht ein einfaches Prinzip zu sein, sondern wird, der Vielseitigkeit des Lebens entsprechend, eine zusammengesetzte Ideengruppe ergeben, von der nur zu fordern ist, daß ihre Glieder untereinander in einheitlichem Zusammenhange und in innerer Uebereinstimmung stehen. Der ideale Ordnungswert wird dann zu einem die Lebensordnung beherrschenden Wertsystem, das nun auch der Vielseitigkeit des Lebens in voller Weise Rechnung zu tragen imstande ist.

In diesem inhaltlich hier noch völlig unbestimmt gelassenen Wertsystem spiegeln sich die geschichtlichen Systeme des religiösen Denkens, die eigentlichen Religionen der vergangenen Zeiten, als Vorläufer wieder, — als Vorläufer, die durchaus dem Wesen der Religion entsprachen, nur daß ihnen der entscheidende Grundzug dieses Wesens nicht zum Bewußtsein kam, sondern verhüllt blieb in vorübergehenden, nur zeitbedingten Nebenerscheinungen inhaltlichen Fremdwerks (wie Magie, Götterdienst, ewiges Leben u. dergl. m.). Das hier niedergelegte Ergebnis jedenfalls bricht mit den tatsächlichen Vorgängen der geschichtlichen Entwickelung nicht und steht zu ihnen in keinerlei Widerspruch, sondern klärt sie nur im Sinne einer tieferen Erfassung des Wesentlichen gegenüber dem Zufälligen und Nebensächlichen erkenntnisgemäß auf. Es irren indes um den Kern des Problems herum und bleiben an der undurchdrungenen Oberfläche hängen alle jene vergeblichen

Versuche der Begriffsbestimmung, deren ich im Eingange dieses Abschnitts (S. 203) Erwähnung getan. Mögen praktisch-ethische oder Gefühlswerte, mögen Glaubenswerte irgend welcher Art, mögen Erlösungs- und Ewigkeitsideen hierbei in den Vordergrund gezogen sein, es sind nur Teilerscheinungen, nur Wechselideen, nur Aeußerlichkeiten im Vergleich zu dem unerfaßten Kerne des Problems. Der grundsätzliche Fehler aller solcher Mißgriffe liegt darin, daß sie sich anklammern nur an „ihre“ Religion, daß sie nicht über diese hinaussehen, daß sie nicht das zeitliche und geschichtliche Ganze des religiösen Problems zusammengefaßt und durchsichtet haben. Deshalb mußte ihnen jenes gewaltige Menschheitsringen, dessen Ergebnis wir heute als Religion bezeichnen, in seinem Kern und Wesen unerschlossen bleiben und mußte ihnen eine dieses Wesen voll und rein umfassende Begriffsbestimmung unmöglich sein.

Anders die in den vorstehenden Untersuchungen entwickelte Begriffsbestimmung. Wenn diese auch in ihrer Kargheit noch durchaus der Füllung[1]) bedarf, so zeigt sie doch den grundsätzlichen Unterschied der Religion zu allen Einzelrichtungen und Einzelinhalten unseres Geisteslebens, einen Unterschied, der das eigenartige, sie alle überragende und umfassende Gepräge der Religion zu entscheidendem Ausdruck bringt. Jene Begriffsbestimmung trägt auch der geschichtlichen Entwickelung des religiösen Menschheitsdenkens in vollem Maße Rechnung, insofern deren Tatsachen sich ausnahmslos in die aufgestellte Formel einreihen lassen, und sie greift der religiösen Weiterentwickelung in keiner Weise vor. Vielmehr hält sie dieser die Wege in eine unbelastete Zukunft offen und wahrt damit der Religion die lebendige Freiheit gegenüber der erstickenden Starre traditioneller und dogmatischer Gebundenheit.

Abschließend kann ich den hier ermittelten Begriff der Religion nicht verlassen, ohne nochmals, von ihm ausgehend, einen Rückblick in die Vorgeschichte des menschlichen Denkens getan zu haben. Und dieser Rückblick haftet, in geschichtlicher Wahlverwandtschaft angezogen und festgehalten, an dem Höhepunkt der griechischen Philo-

1) Vergl. Abschnitt Ve und Abschnitt VI.

sophie, wie ihn, vom religiösen Standpunkt aus gesehen, die Stoa erreicht hat. Mit ihrer weiten Verbreitung im griechisch-römischen Kulturkreise und ihrer fünfhundertjährigen Herrschaft über die erlesensten Geister von Zenon bis Marc Aurel, mit ihrem starken Einfluß auf die christlichen Kirchenväter und ihrer Spätwirkung noch in Männern von der Bedeutung Spinoza's und Goethe's stellt sie einen Höhepunkt dar, in dem sich der religiöse Intellektualismus geradezu plastisch niedergeschlagen hat. Die gesamten Geistesrichtungen umfassend, deren Einheit betonend und tatkräftige Gesinnung fordernd bis zum religiösen Gewissen, durchdrungen andererseits von dem Gedanken der Einheit des Weltgefüges, predigt sie einheitliche Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst und der Welt, Hingabe an die Aufgaben des Lebens, aber zugleich die souveraine Oberhoheit des sittlichen Geistes über Lebenstriebe und Lebensgeschick. Gegründet auf Erkenntnis und gipfelnd in der Ethik, ist sie inhaltlich in der Tat Religion gewesen, eine Religion pantheistischen Gefüges, wenn auch ohne volkstümlichen Einfluß, dem es an der breiten traditionellen Grundlage, an dem sozial erobernden Kultus und der kultischen Pflege des Gefühlslebens fehlte. Immerhin bleibt die Stoa ein religiöser Höhepunkt, der das Wesen der Religion in einer Reinheit zum Ausdruck gebracht hat, die ihre Geltung behält, — nicht allerdings erschöpfend; denn ihre Ethik ist stecken geblieben in der Selbstsucht persönlicher Lebensüberwindung. Im Uebrigen war der Anspruch eines synkulativen Glaubens dem stoischen Geiste mit seiner rationalen Schulung und seiner pantheistischen Richtung fremd; um so mehr aber forderte er die höchste und reichste Entfaltung von Bildung und Kultur im menschlichen Wesen.

V. Der Eigeninhalt der Religion.

Haben wir hiermit den Begriff und das Wesen der Religion in ihrer allgemeinen Bedeutung festgestellt, so bedarf es zur vollen Klärung gerade dessen auch noch einer kritischen Untersuchung, ob und in wie weit der geschichtlich ermittelte Tatbestand der Religion ihrem Wesen entspricht, was von diesem Tatbestande ihr notwendig als Eigeninhalt zugehört oder was davon etwa aus dem religiösen Bereiche als nicht mehr haltbar oder als nicht zugehörig auszuschalten ist, um die Religion in voller Reinheit aus der geschichtlichen Entwickelung hervorgehen zu lassen. Hat es sich doch bereits gezeigt, daß der geschichtliche Tatbestand schon in der bisherigen Entwickelung Wendungen und Wandlungen durchgemacht hat, die zu einer solchen kritischen Untersuchung herausfordern und ihn keineswegs als eine unumstößliche Grundlage auch für die Zukunft von vorn herein anerkennen lassen. In jenem Tatbestande finden wir als Eigeninhalt der Religion gewisse Lehren, die das Gebiet der Erkenntnis streifen, wie die Gottesvorstellung, den Offenbarungsglauben, die Seelenvorstellung, die Frage des Seelenschicksals, den Weltbegriff; ferner finden wir darin Angelegenheiten, die an das Gefühlsleben anknüpfen und vorzugsweise dieses berühren, wie die Unsterblichkeitsspekulationen, die Erlösungslehre, den Vergeltungsgedanken; schließlich die ethischen Probleme der Willensfreiheit, der Sünde, die Vorschriften der Gottes- und Menschenliebe, sowie die religiöse Begründung der Ethik und ihre religiöse Einfassung. Wollten wir unmittelbar an die Behandlung aller dieser Probleme herantreten, so würde das Ergebnis nur ein Für und Wider sein, das sich auf Meinungen und Gefühle, auf vermeintliche Bedürfnisse und spekulative Notwendigkeiten, auf Voraussetzungen und Beweismittel stützt, deren hohe Lage in den obersten

Gebieten des Geisteslebens zu nichts anderem führen würde als zu subjektiv willkürlichem Abwägen, zu haltlosen Schlußfolgerungen und zu wertlosen Spekulationen. Wollen wir dagegen wissenschaftlich verfahren und festen Boden unter die Füße bekommen, so bleibt nur übrig, uns zunächst mit den Gebieten auseinander zu setzen, denen jene Probleme wissenschaftlich zugehören, und zu untersuchen, wie die Probleme selbst von dieser wissenschaftlichen Grundlage aus anzufassen, zu beurteilen und zu entscheiden sind. Selbstverständlich ist es nicht möglich, die Gebiete der Erkenntnis, des Gefühlslebens und der Ethik hier erschöpfend zu behandeln. Was aber als möglich und als notwendig angesehen werden muß, ist die Feststellung des allgemeinen Wesens jener Geistesrichtungen, ihres grundlegenden Inhalts und seiner Tragweite, sowie ihrer Beziehung zu den hier in Rede stehenden religiösen Problemen. Das allein ergibt Voraussetzungen, auf denen eine solche Untersuchung sich mit Aussicht auf ein klares und beweiskräftiges Ergebnis führen läßt.

a) Religiöser Erkenntnisanspruch.

Von den Zeiten der Magie an durch die ganze Entwickelung des religiösen Lebens hindurch und noch heutigen Tages hielten und halten die Religionen daran fest, ein Wissen zu besitzen, das nur ihnen zugänglich sei und auf dem Wege der rationalen Erkenntnis nicht erreicht werden könne. Im Ausgang des voraufgegangenen Abschnitts, an den ich unmittelbar hier anknüpfen kann, haben wir gesehen, daß die Religion mit diesem ihrem übererkenntnismäßigen Wissen und den aus ihm entnommenen idealen Werten die religiöse Ordnung des menschlichen Lebens allein in die Hand genommen hat, und wir haben ebenso gesehen, daß und weshalb sie gerade hier mit der rationalen Erkenntnis in Widerstreit geraten mußte und geraten ist. Sie stellt der Erkenntnis den Glauben gegenüber und behauptet für ihn das Vorrecht in der Lebensordnung. Mehrfach bereits habe ich diesen Glauben berührt und gezeigt, daß er nur von seinen geschichtlichen und psychologischen Wurzeln aus zu verstehen ist. Die endgiltige Auseinandersetzung mit ihm muß noch vorbehalten bleiben (unter d dieses Abschnitts). Vorerst muß hier nur die Frage

aufgeworfen werden, wie die dem Glauben entnommenen Vorstellungsgebilde, welche die Religion als ihren Eigeninhalt der Lebensordnung zugrunde legt, vom Gesichtspunkt der Erkenntnis aus zu beurteilen sind. Im Unterschiede zum Glauben muß die Erkenntnis aus sich selbst heraus verstanden werden, aus ihren Grundlagen, ihrem Verfahren und ihrem Wesen, und dies muß ihren Wert und ihre Geltung zu erweisen, muß ihren Anspruch auf alleinige Geltung im Bereiche der objektiven Wirklichkeit zu rechtfertigen imstande sein. Das sind die Vorfragen, die hier die Untersuchung herausfordern, soweit das auf den religiösen Erkenntnisanspruch von Einfluß ist.

Unmittelbar zugänglich und bewußt sind uns nur unsere eigenen geistigen Vorgänge. Dieses Bewußtwerden eines geistigen Inhalts aber ist ein ungeteilter Akt, der die einheitliche Wurzel bildet für den Vorgang des Erlebens und zugleich für den erlebten Inhalt. Beides ist voneinander untrennbar und die Trennung, wenn sie im reflektierenden Denken vollzogen ist, lediglich eine verschiedenartige Auslegung des Erlebnisses, insofern wir dieses einerseits unter dem Gesichtspunkt unseres erlebenden Ichs und andererseits unter dem Gesichtspunkt des erlebten Inhalts betrachten. Im ersteren Falle fassen wir den Erlebnisinhalt zusammen als Inhalt eines fortgesetzt erlebenden Subjekts, im letzteren Falle fassen wir ihn zusammen als Inhalt eines erlebten und weiter erlebbaren Objekts. Beides hat seine volle Berechtigung. Denn die Wirklichkeit als Objekt bildet ein zusammenhängendes Ganzes, in dem wir selber als ihre Teile enthalten sind; aber auch unser Ich bildet ein engeres, gleichfalls in sich selbst geschlossenes Ganze; die Erlebnisse gehören ihrem Inhalt nach zu beiden und können deshalb sowohl auf das eine als auf das andere als dessen Inhalt bezogen werden. Bei alledem aber bleibt der Erlebnisinhalt ein und derselbe[1]), mögen wir ihn auf ein erlebendes Subjekt oder auf ein erlebtes Objekt beziehen, mit anderen, hier etwas vorgreifenden Worten: mögen wir ihn als Erkenntnis oder als Gegenstand der Erkenntnis auffassen, mögen wir ihn als unseren

1) Zum ersten Male übrigens ist diese ursprüngliche Identität des denkenden Subjekts und des gedachten Objekts bereits von Plotin ausgesprochen worden.

Geistesinhalt ansprechen oder ihn diesem als einen von uns unabhängigen Geschehensinhalt gegenüberstellen.

Was wir erleben, sind lediglich Veränderungen, die sich in unserem Bewußtsein vollziehen. Wir erleben also zunächst uns selbst und sind in diesem Anbetracht Subjekt und Objekt zugleich. Wenn wir beides von einander trennen, so bedeutet das für den Bereich unseres Ichs eine rein begriffliche Spaltung eines und desselben Bewußtseinsinhalts seitens unseres reflektierenden Denkens. Hier liegt der Ausgangspunkt für die Spaltung unseres Ichs in ein erlebendes, erkennendes Subjekt, das wir mit dem Begriff der Seele kennzeichnen, und ein der Erkenntnis zu unterwerfendes Objekt, welches wir als Leib vom bewußten Subjekt unterscheiden. Seele und Leib sind ursprünglich also ein und dasselbe, ihre Trennung nur eine verschiedene Betrachtungs-, Erörterungs-, Erläuterungsweise eines und desselben Bewußtseinsinhalts. Durch diese Verschiedenartigkeit unserer erkenntnismäßigen Bearbeitung verlieren Seele und Leib keineswegs ihre ursprüngliche Identität, vielmehr muß gerade diese ursprüngliche Identität der beiden Begriffsinhalte durchaus festgehalten, nicht vergessen und nicht vernachlässigt werden, wenn wir uns nicht einer folgenschweren Selbsttäuschung schuldig machen wollen, wenn wir uns nicht durch die bloße Verschiedenartigkeit erläuternder Worte und Begriffe verleiten lassen wollen zu einer unzulässigen Verdoppelung des ihnen zugrunde liegenden Einheitsinhalts. Durch den verschiedenartigen Ausbau der beiderlei Erkenntnisformen und Erläuterungsarten klafft nun der begrifflich erzeugte Spalt immer weiter auseinander. Der Ausbau wird ein so verschiedenartiger durch das ihm zugrunde liegende Prinzip, demgemäß wir unter dem Gesichtspunkt des erlebenden (seelischen) Subjekts bei der Bewußtseinssprache stehen bleiben d. h. allen Erlebnisinhalt in der Form von Bewußtseinsvorgängen zu erörtern gezwungen sind, während der Gesichtspunkt des bloß erlebten Objekts vom Bewußtsein absehen und in einer anderen Begriffssprache reden läßt, die der elementaren Auslegung und Erläuterung des Erlebnisinhalts durch Verwendung von weniger hochliegenden (körperlichen) Erläuterungsformen besser gerecht zu werden vermag. Auf den Ursprung dieser Formen komme ich

sofort zurück, um hier nur nochmals zu betonen, daß jener verschiedenartige Ausbau des Erlebnisinhalts nur einer verschiedenen Begriffsbeziehung und Begriffssprache seine Herkunft und sein Dasein verdankt, daß er aber nichtsdestoweniger den begrifflich erzeugten Spalt immer mehr erweitert, den ursprünglichen Zusammenhang (im Erlebnisinhalt) verdunkelt und schließlich den falschen Schein einer völligen Zerreißung des Ich in zwei verschiedene Teile, in Seele und Leib erzeugt.

In unseren Erlebnissen sowohl als besonders in unseren Willenshandlungen fühlen wir unser Ich nicht durchweg als bestimmenden Faktor, sondern stoßen auf Abhängigkeiten und Widerstände, deren wir uns gleichfalls unmittelbar bewußt sind. Jene Abhängigkeiten und Widerstände beziehen wir auf ein Nicht-Ich, sondern dieses ab von unserem Ich und stellen es ihm als etwas Andersartiges gegenüber. Das ist der Weg, auf dem wir den Begriff der Außenwelt gewinnen. In dieser Scheidung wird zugleich der Raumbegriff geboren, der die Absonderung hervorhebt und das Nicht-Ich kennzeichnet als etwas außerhalb unseres Ichs Gelegenes. Dieser Außenwelt reihen wir alle diejenigen Bewußtseinsinhalte ein, die wir der objektiven Betrachtungsweise unterwerfen, und bauen sie als räumlich-materielles Gebilde aus. Auch hier bleibt die ursprüngliche Identität zwischen Subjekt und Objekt, also zwischen Bewußtseinsinhalt und Außenwelt durchaus in Kraft; durch diese Art der Spaltung gelangen wir aber zu der allgemeineren Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Natur, zwischen Geist und Stoff, zwischen geistiger und materieller Welt, die im ursprünglichen Erlebnisinhalt noch eine reale Einheit waren und erst im reflektierenden Denken begrifflich auseinander treten. Unser Leib, sofern er der objektiven und räumlichen Auffassungsweise unterliegt, wird auf diese Art gleichfalls zu einem Teile jener Außenwelt und sondert sich dadurch noch entschiedener ab von demjenigen Ich, das wir als erlebendes und bewußtes Subjekt begreifen und als Seele zu kennzeichnen pflegen. Es leuchtet daraus ein, daß wir eine grundsätzliche Trennung zwischen Ich und Außenwelt, zwischen Seele und Leib, zwischen Geist und Natur nie ohne Willkür und ohne Widersprüche vollziehen können,

weil alle jene Trennungen doch nur in verschiedenen subjektiven Auffassungsweisen und rein begrifflichen Unterscheidungen eines an und für sich durchaus einheitlichen Wirklichkeitsinhalts ihren Ursprung haben. Dieser Wirklichkeitsinhalt ist als solcher nicht gespalten in Geist und Natur, sondern beides in einem, wie etwa (in hinkendem Vergleich) die Flamme Licht und Wärme in einem, wie die Musik Schwingungen und Töne in einem, wie im Blitzstrahl Blitz und Donner nur eins sind. Die Spaltung und Verdoppelung in alledem ist lediglich ein Machwerk unserer Auffassungsweise und unseres diskursiv erläuternden Denkens, das allerlei einfache und einheitliche Gegenstände und Vorgänge von verschiedenen Richtungen aus, mit verschiedenen sich ergänzenden Begriffen, in verschiedenen Darstellungsweisen möglichst allseitig und eindringlich zu erfassen und zur Erkenntnis zu bringen bestrebt ist. Das einzige, was uns zur Erkenntnis der Einheit von Natur und Geist, von Leib und Seele, von materieller und immaterieller Welt fehlt, ist ein einheitliches Wort. Hätten wir dies und wäre es uns vertraut — so sklavisch hängen wir in der Tat an den Worten —, so würde uns das Begreifen keine Schwierigkeiten machen, ja vielleicht kaum einen Zweifel und kaum eine Frage auftauchen lassen. Daß wir ein solches Wort nicht haben, ist die unverjährte Schuld primitiver Deutungsfehler in der Auslegung der Erscheinungen.

Damit ist keineswegs gesagt, daß wir berechtigt wären, nun allen materiellen Vorgängen auch geistige Vorgänge als Teilinhalte unterzuschieben. Im Gegenteil belehrt uns schon unser eigenes Ich und die an dies sich knüpfenden Erfahrungen, daß an ihm sich allerlei körperliche Lebensvorgänge vollziehen, ohne mit Bewußtseinserscheinungen einherzugehen, daß solche vielmehr nur auftreten, wenn nervöse Funktionen des Großhirnmantels gleichzeitig vor sich gehen, und daß in diesem Falle immer beiderlei Erscheinungen in ihrer Art und ihrem Umfange sich gegenseitig entsprechen. Das Bewußtsein mit den von ihm unzertrennlichen Geistesvorgängen ist also eine Erscheinung, die nur unter ganz bestimmten Bedingungen ausgelöst wird, Bedingungen, die wir allerdings nicht weiter in andere materielle Organisationen hinein verfolgen können, weil die Bewußt-

seinserscheinungen nur dem eigenen bewußten Subjekte zugänglich und wahrnehmbar sind. Andererseits haben wir keine einzige Erfahrung, die zu dem Schluß berechtigte, daß geistige Vorgänge ohne materielles Substrat sich vollziehen können. Da Seele und Geist aber lediglich zusammenfassende Begriffe sind für den inneren Zusammenhang von geistigen Vorgängen, so haben wir auch keinerlei Anhaltspunkte für die Annahme irgend welcher Selbständigkeit von Seele und Geist gegenüber materiellen Gebilden, also auch nicht für die Möglichkeit ihrer immateriellen Sonderexistenz. Vielmehr beruhen alle solche Vorstellungen lediglich auf der Tradition von Illusionen aus den Kindheitszeiten der Menschheit, welche einen derartigen religiös spekulativen Ausbau erfahren haben, daß es uns heute schwer wird, uns von ihnen loszulösen. Sie gehören in den primitiven Vorstellungsbereich von selbständigen, von loslösbaren und übertragbaren Kräften. Ebensowenig wie eine spiritualistische ist aber auch eine materialistische Wendung dieses psychophysischen Verhältnisses haltbar, sondern allein die Einsicht, daß der ganze Unterschied künstlich aufgebauscht ist, daß in der vom Denken unabhängigen Wirklichkeit weder eine solche Trennung noch ein solcher Unterschied besteht, daß erst wir durch unser Denken die Trennung herbeiführen. Die Trennung ist durchaus berechtigt, nur muß der logischen Trennung auch ihre logische Wiederaufhebung folgen, sobald wir von unserer Denkweise absehen und auf eine an und für sich seiende Wirklichkeit Bezug nehmen wollen.

Hier aber schiebt sich das weltgeschichtliche Grundrätsel unserer Erkenntnis in den Vordergrund. Dieses Rätsel hat von jeher gelautet: stimmt unser Erkenntnisinhalt mit der äußeren Welt überein? Diese Frage muß gleichzeitig bejaht und verneint werden. Bejaht ist sie bereits in der vorgegebenen Darlegung. Denn all unser Erkenntnisinhalt, sofern er auf die Erfahrung zurückführt, ist ja Erlebnisinhalt, den wir erst sekundär durch zweierlei Auffassungsweisen spalten, deren eine ihn als Bewußtseins- und Erkenntnisinhalt des erlebenden Subjekts, deren andere ihn als Geschehensinhalt des Objekts bestimmt und dementsprechend in formell verschiedenartiger, aber inhaltlich durchaus übereinstimmender Weise ausbaut. Verneint

aber muß sie werden, sofern man meint, daß Erkenntnisinhalt und Wirklichkeitsinhalt dasselbe sind. Seit Demokrit leiden wir unter der Abbildtheorie, nach der unsere Erkenntnis ein Abbild der Wirklichkeit darstellen sollte. Erst Kant hat diese Meinung umgestürzt und gezeigt, daß unsere Erkenntnis den Erlebnisinhalt nach ihren eigenen Bedürfnissen und Gesetzen ausbaut, ohne daß hier von Uebereinstimmung überhaupt die Rede sein könnte. Erkenntnis ist vielmehr eine selbständige Bearbeitung des Erlebnisinhalts, seine logische Analyse, Synthese, Erläuterung und begriffliche Formung, welche die Wirklichkeit nicht abbilden soll und nicht kann, sondern sie durchleuchtet und zu unserem Geistesinhalt umgestaltet. Und doch hat Kant die Abbildtheorie noch nicht endgiltig überwunden. Obwohl er selber die Erkenntnis nicht als abbildenden, sondern als einen gänzlich andersartigen Prozeß erwiesen hatte, blieb er doch an der Unerkennbarkeit seines „Dings an sich" noch hängen und bewies damit, daß er trotzdem noch dem Ideal einer abbildenden Erkenntnis nachjagte. Der Kampf dagegen vollendet sich erst in dem Nachweis, daß unsere Erkenntnis nicht bloß etwas Andersartiges ist, sondern daß sie uns viel mehr leistet, als ein Abbild es jemals imstande wäre, ja daß ein Abbild noch keinerlei Erkenntnis wäre, sondern auch seinerseits erst durch den Erkenntnisprozeß aufgeschlossen werden müßte. Dann aber halten wir uns lieber unmittelbar an die Wirklichkeit und nicht an ein höchst überflüssiges Abbild.

Um dies Ergebnis noch schärfer auszudrücken, müssen wir auf das grundlegende allgemeine Urwesen unserer Erkenntnis zurückgehen. In ihm erweist sich die Erkenntnis als eine Reaktion unseres geistigen Organismus auf die Einwirkungen der Umgebung. Und diese Reaktion liefert uns einen Erkenntnisinhalt, welcher der Außenwelt ebenso andersartig und geschlossen gegenübersteht wie unser Organismus selbst. Deshalb dürfen wir nimmermehr unseren Erkenntnisinhalt in eine von ihm losgelöste Wirklichkeit hinein projizieren und sie als deren eigenen Bestandteil ansehen, müssen aber daran festhalten, daß wir mittels jener Reaktion und ihrer Ergebnisse die Außenwelt voll und ganz erkennen. Wirklichkeit ohne Erkenntnis ist ja ein gänzlich leerer Begriff. Sobald wir irgend etwas von ihr

aussagen wollen, wird sie zum Erkenntnisinhalt; sobald wir sie denken, ist sie Denkinhalt; ohne daß sie gedacht wird, ist sie für uns ein Nichts. Jeder Erkenntnisinhalt besitzt aber vollen Wirklichkeitswert, d. h. er ruht auf der im Erlebnis in uns aufgenommenen Wirklichkeit, die er uns zum Bewußtsein bringt, ihrer Eigenart gemäß auffassen läßt und erläuternd beschreibt. Alle unsere Begriffe und Gesetze haben nur Geltung im Bereiche unserer Erkenntnis; überträgt man sie auf eine von dieser unabhängigen Wirklichkeit, so geraten wir in den Abgrund einer uferlosen Metaphysik, die dann allerdings auch einen hoffnungslosen Kampf mit unserer Erkenntnis zu führen sich berufen fühlen wird. Die religiösen Probleme der Vergangenheit liefern ausreichende Beläge dazu.

Habe ich dem Abbilden gegenüber die Erkenntnis als etwas gänzlich Andersartiges bezeichnet, so bedarf dies noch der näheren Erläuterung. Ich nehme dazu den Ausdruck wieder auf, daß unsere Erkenntnis eine Reaktion sei auf die Einwirkungen der Außenwelt. In diesem Ausdruck haben wir das elementarste Wesen unserer Erkenntnis vor uns und zugleich das Bindeglied zwischen Geist und Natur. Denn in ihren niedrigsten Graden, im anorganischen wie im organischen Geschehen, ist diese Reaktion eine einfache und unmittelbare Reaktion von physikalisch-chemischem Charakter, die bereits im unbewußten Geschehen eine unterschiedliche und gewissermaßen unterscheidende ist je nach der verschiedenen Art der Einwirkungen von außen her. Auch im organischen Leben auf seinen niedrigsten Stufen ist diese Reaktion z. B. auf Druck und Stoß, auf Licht und Schatten, auf Temperaturunterschiede usw. noch eine unbewußte, aber nichtsdestoweniger spezifisch unterschiedliche. Mit der steigenden Differenzierung der Organismen nimmt sie aber verwickeltere Formen an, wie sie z. B. in der Nahrungsaufnahme, in der Abwehr und Verfolgung, in den geschlechtlichen Funktionen usw. zutage treten. In den Reflexen und Instinkten erlangt sie immer breitere und mannigfaltigere Formen und wächst sich schließlich aus zu dem inhaltsreichen biologischen Zwischenapparat zwischen Reiz und Handlung bei den höheren Bewußtseinswesen, zu dem *bewußten Unterscheiden und Vergleichen*, das den elementaren Kern und

die Grundfunktion unseres ganzen Denkens und Erkennens bildet. Auch im bewußtlosen Schlafe leben wir, erleben wir die Außenwelt und reagieren auf ihre Einwirkungen reflektorisch und instinktiv in außerordentlich verwickeltem Lebensmechanismus. Erst mit dem bewußten Unterscheiden und Vergleichen aber nehmen wir die Vorgänge der Außenwelt in unser Bewußtsein auf und wandeln die Erlebnisse in Bewußtseinsinhalt um. Erst hiermit werden sie zu bestimmt charakterisierten Empfindungen und zu psychischen Gebilden, auf denen sich der gewaltige Bau unserer Erkenntnis erhebt. Und er erhebt sich dadurch, daß jene Grundfunktion des Unterscheidens und Vergleichens sich ständig wiederholt, sich in verfeinertem Unterscheiden immer mehr differenziert und andererseits in sammelndem Vergleichen immer reicheren Inhalt zusammenfaßt. Mit dem Unterscheiden und Vergleichen beginnt unsere gesamte Erkenntnis, und mit ihm vollendet sie sich auch. In ihm gewinnen wir alle unsere Begriffe. Im wissenschaftlichen Denken suchen wir fortgesetzt weiter nach Anhaltspunkten für Unterscheidungen und Vergleichungen, um so im einzelnen alle Beziehungen festzustellen, die wir zwischen den Erlebnisinhalten zu ermitteln imstande sind, und das Ergebnis legen wir nieder teils in systematischer Ueber- und Unterordnung teils in der Form von Gesetzen, alles das als Ausdrucksformen für den Zusammenhang des Seins und Geschehens, wie es in den Erlebnissen sich uns kundgibt.

Das Unterscheiden und Vergleichen ist das scharfe Instrument, mit dem unsere Erkenntnis eindringt in alle Eigenartigkeiten, Beziehungen und Zusammenhänge unserer Erlebnisse. An und für sich ist es eine einheitliche Funktion; denn Unterscheiden ohne Vergleichen oder umgekehrt ist nicht möglich. Immerhin, je mehr sich das Interesse dem Unterscheiden oder dem Vergleichen zuneigt, geht aus dem einen das analytische und aus dem anderen das synthetische Denkverfahren hervor. Es sind das verschiedene Anwendungsweisen jener Grundfunktion des Denkens. Gehen wir auf deren verschiedene Anwendungsweisen noch etwas weiter ein, so erweist das Analysieren sich als ein Denkprozeß, der mit dem Teilen und Differenzieren beginnt und alles logische Sondern umfaßt. Sein Gegen-

satz ist das logische Sammeln, beginnend mit dem Summieren, Multiplizieren und hinaufführend zum begrifflichen Zusammenfassen. Hieraus gehen die Sammelbegriffe als Allgemeinbegriffe und die allgemeinen Gesetze hervor. Eine besondere Art des einseitigen Vergleichens ist das logische Beziehen, aus dem im beziehenden Sondern oder Sammeln die verschiedenen Beziehungsbegriffe erwachsen. Und dieses Beziehen wieder führt (durch Beziehen von Unbekanntem auf bereits Bekanntes) zum Erklären und (durch Einreihen von Einzelnem in größere Sammelkomplexe) zum Systematisieren. Ist das Unterscheiden und Vergleichen die inhaltliche Grundfunktion des Denkens, so ist dessen formale Funktion das Urteil und der Schluß, beides als sammelnde, beziehende und verknüpfende, als vereinheitlichende Tätigkeit des Denkens zu kennzeichnen. Demgemäß entspringt aus dem elementaren Vergleichen und ist bereits in ihm enthalten auch die Einheitsfunktion des Denkens, die unsere ganze Erkenntnis beherrscht. Was diese Einheitsfunktion für die Erkenntnis bedeutet, zeigt uns die alltägliche Erfahrung auf Schritt und Tritt. Um uns in den Wirrnissen einer unbekannten Gegend zurechtzufinden, entwerfen wir eine Uebersicht über ihren gesamten Inhalt und dessen gegenseitige Lageverhältnisse; diese Uebersicht aber bedeutet nichts anderes als sammeln, aufeinander beziehen, unter einheitlichem Gesichtspunkt ordnen und betrachten. Ebenso kommt in unsere Erkenntnis Zusammenhang, Ordnung und Begreiflichkeit erst durch den einheitlichen Gesichtspunkt, mit dessen Hilfe wir uns in ihrem Inhalt zurechtzufinden vermögen.

Alles übrigens, was ich hier aus der logischen Elementarfunktion des Unterscheidens und Vergleichens hergeleitet habe, darf nicht zu ihrer Zerreißung führen. Es war nicht eine Analyse jener Funktion, sondern es waren lediglich verschiedene Anwendungs- und Verwertungsweisen, wie die Entwickelung und die Differenzierung des Denkprozesses sie erfordert. Denn keine jener Einzelfunktionen kann sich ohne Mitwirkung der übrigen vollziehen. Begründet ist dies in der elementaren Einfachheit und Einheitlichkeit der Grundfunktion des Unterscheidens und Vergleichens, und diese elementare Einfachheit und Einheitlichkeit unserer ganzen Logik darf nicht verschleiert und

verdunkelt werden, um unser Denken nicht als ein Geschenk aus einer anderen Welt verkennen zu lassen, sondern um über die Brücke jener elementaren Einfachheit den psychophysischen Zusammenhang von Denken und Natur zu begreifen und fest im Auge zu behalten. Doch alles dies kann hier nur skizziert werden, um den einheitlichen Prozeß unserer ganzen Erkenntnis und ihre elementaren Ursprünge klar zu stellen und aus dem Bereiche eines übernatürlichen Wunders auszuschalten. Auch hier vielmehr enthüllt sich immer wieder die grundsätzliche Einheit von Natur und Geist, die dem Zwiespalt ein Ende bereitet und ersehen läßt, mit welchen einfachen Mitteln unsere Erkenntnis ihrer Gegenstände Herr wird, — nicht allerdings ohne dem Erkenntnisinhalt einen gänzlich anderen Charakter zu geben als den einer vom Denken unabhängigen Wirklichkeit. Niemals doch können jene subjektiven Gebilde unserer Denkoperationen als Wirklichkeitsbestandteile angesprochen werden. Sie sind Bestandteile einer vollwertigen Erkenntnis, aber weiter nichts. Dieses Wesen der Erkenntnis und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit findet eine gewisse Analogie in dem Wesen der Sprache und der Schrift: auch diese sind zwar Ausdrücke für Gedanken, Gefühle, Willensregungen und Handlungen, aber keineswegs mit ihnen vergleichbar, am wenigsten Abbilder von ihnen, sondern etwas gänzlich Andersartiges; nichtsdestoweniger geben wir jene unsere geistigen Vorgänge in ihnen kund; nach festgelegtem Uebereinkommen weisen wir in Sprache und Schrift den Hörer oder Leser lediglich an, so zu denken, wie wir gedacht haben, und tun dies unter Umständen in erläuternder Form; ganz in demselben Sinne bedeutet der Inhalt unserer Erkenntnis eine beschreibende und umschreibende Erläuterung der Wirklichkeit, auch ohne mit dieser sich unmittelbar vergleichen zu lassen oder gar mit ihr identisch zu sein.

Indes dürfen wir die Eigenart der Erkenntnis auch nicht bis zu ihrer Entfremdung von der Wirklichkeit übertreiben. Denn jenes Unterscheiden und Vergleichen mit allen seinen Ergebnissen beruht auf Unterschieden und Gleichheiten, die wir nicht willkürlich erzeugen, sondern die wir erleben. Ja wir müssen noch weiter gehen und sagen, daß diese Beschaffenheit der Wirklichkeit unser Denken zu

jenem Verfahren anregt, daß sie uns zu dieser ihr angepaßten Art der Erkenntnis zwingt. Die Wirklichkeit selber also und nicht etwa eine mystische Organisation unseres Geistes ist der Grund, weshalb wir gerade diesen Weg der Erkenntnis betreten. Mit den rohen, noch nicht zur Empfindung verarbeiteten Erlebnissen sind wir ein integrierender und gleichgearteter Bestandteil unserer Umgebung, deren Getriebe uns durchströmt als unverfälschter Quell ihrer Erkenntnis. Dieses unser Verhältnis als gleichartiger Teil innerhalb des Ganzen der Wirklichkeit ist der Fels, am dem jede Art von skeptischer Bekrittelung unserer Erkenntnis scheitert. Nur so lange uns aller und jeder Einblick in die Entwickelungsgeschichte der Organismen fehlte und unsere Organisation ein übernatürliches Rätsel schien, konnte sie zusammenhanglos der übrigen Natur entgegengestellt, konnte dem Subjekt ein weltfremder Geist angedichtet und in demselben Atemzuge unsere Geistesanlage sogar als Quelle übernatürlicher Erkenntnisse bewertet werden. Auch dem macht der Ursprung aller unserer Erkenntnis aus dem Erlebnisinhalt, also aus der Erfahrung, ein jähes Ende. Ueberall zwar weichen Natur und Geist wie Tal und Gebirge auseinander, und doch sind sie gleich diesen nur verschieden geformte Gebilde eines und desselben Mutterbodens, aus welchem bald die Spitzen geistigen Lebens in die Höhe ragen, bald aber auch das materielle Gestein der unbewußten Lebensvorgänge und des mechanischen Geschehens als vermittelnde Bindeglieder zutage treten, um den einheitlichen Zusammenhang aller Wirklichkeitserscheinungen zu bekunden. Erst unter der Beleuchtung durch das Bewußtsein nimmt ja jener objektive Strom des Geschehens, zu dem auch unsere eigenen Lebensvorgänge gehören, den Inhalt des Erlebens und Erkennens an. Bestehen bleibt aber bei alledem der unmittelbare Zusammenhang zwischen Wirklichkeit, Erlebnis und Erkenntnis. Unsere Erlebnisse sind ein absoluter Wirklichkeitsbestandteil, und in ihnen nehmen wir das absolute An-sich der Wirklichkeit als deren gleichgeartete Teile in uns auf, um es nun vermittels des Denkens uns zum Bewußtsein zu bringen und zur Erkenntnis auszubauen. Besteht hiernach an einer von unserem Denken unabhängigen Wirklichkeit und an ihrer vollen Erkennbarkeit kein Zweifel, so bleibt jedes Zugeständnis an

eine Abbildtheorie trotzdem gänzlich ausgeschlossen. Unsere Erkenntnis liefert uns, wie immer wieder betont werden muß, erheblich mehr als ein Abbild, sie liefert uns eine allseitige Betrachtung, Aufschließung und Erläuterung. Als ein gleichgearteter Bestandteil der Wirklichkeit werden wir von ihren Vorgängen und Wirkungen durchsetzt und sind selber ein Teil von ihnen, ein ganz untrügliches Abbild von ihnen, und an dieses Abbild ihres Wesens, das wir ständig erleben und in uns tragen, richten wir blind oder geblendet die Frage: was ist das, was bedeutet das alles? Und auf diese nie enden wollende Frage gibt uns tastend und forschend die erläuternde Antwort unsere Erkenntnis. Diese aber kennt keinerlei Grenzen. Alles was je in den Bereich unseres Erlebens und Erfahrens treten kann, ist ihr zugänglich. Alles andere aber hat keinerlei Erkenntniswert, sondern nur die Bedeutung von Denkfehlern, Selbsttäuschungen und Luftspiegelungen. Unsere Erkenntnis also ist grundsätzlich unbegrenzt, aber doch angewiesen auf Erleben und Erfahren, — beide Urteile gehören zusammen, um den Machtbereich unserer Erkenntnis unzweideutig zu bestimmen. Die einschränkende Bedingung hängt zusammen mit der Natur und dem natürlichen Wesen unserer Erkenntnis, demgemäß sie ein Erzeugnis des Lebens ist und lediglich in dessen Dienste steht. Ein Anspruch auf Erkenntnis über den Bereich und Bedarf des Lebens hinaus, also über die Grenzen des Erlebens und Erfahrens hinaus ist einer von jenen Gefühlsansprüchen, von jenen maßlosen Begehrungen, die aus der Wirklichkeit des Lebens heraustreten und deshalb nicht bloß wertlos, sondern gegenstandslos sind. Zerwürfnisse mit unserer Stellung in der Welt und im Leben sind ihre unausbleibliche Folge. Nur aber bei Wahrung der vollen Uebereinstimmung mit den Bedingungen der Wirklichkeit steht die Erkenntnis auf wirklich festen Füßen, und nur dann kann sie unserem Leben ein untrüglicher Führer sein.

Alle diese Erörterungen übrigens lassen sich zusammenfassen in dem auf ihrer Grundlage ohne weiteres verständlichen Satze: Erkenntnisinhalt und Wirklichkeitsinhalt sind nicht identisch, stehen aber zueinander in logisch gesetzmäßiger und deshalb wahrheitsverbürgender Beziehung, deren Bindeglied

die Erlebnisse sind als Bürgen des Wirklichkeitswerts der Erkenntnis. Ohne den logisch gesetzmäßigen Zusammenhang mit den Erlebnissen schwebt Erkenntnis als bloßes Phantasiegebilde in der Luft und verdient den Namen der Erkenntnis nicht; aber auch umgekehrt sind Erlebnisse, wenn sie nicht zur Erkenntnis verarbeitet werden, nichts weiter als eine mechanische Folge von bewußten oder unbewußten Geschehnissen, die der Erkenntnis bar sind und deshalb spurlos an unserem Geiste vorübergehen.

Ehe wir irgend etwas Endgiltiges über die religiösen Vorstellungen, ihre Berechtigung und Zuständigkeit, ja auch über ihren praktisch-religiösen Wert zu urteilen wagen dürfen, muß unsere Erkenntnis selber in ihrer Eigenart und ihrer Leistungsart auf feste Füße gestellt und in ihrem Wesen begriffen sein. Dann erst stehen auch unsere Urteile über die religiösen Vorstellungen auf festen Füßen, die ihnen Halt gewähren in dem Kampfe gegen traditionelle Vorurteile und gegen gefühlsmäßige oder praktische Verwerfungswillkür. Unser Denken ist das naturnotwendige und naturerzeugte Hilfsmittel, unsere Erlebnisse uns zum Bewußtsein zu bringen und in ihnen und vermöge ihrer uns in der Wirklichkeit zurechtzufinden, und unsere Erkenntnis ist der Leitfaden, der uns hierzu die bisher gebahnten Wege weist, ein in der Wirklichkeit wurzelndes und aus ihr herausgewachsenes Erzeugnis unseres Denkens, dessen Wahrheit nicht durch praktischen Wert verbürgt werden kann, sondern nur durch jene wurzelfeste Verknüpfung mit der Wirklichkeit. Nicht mehr und nicht weniger als dies!

Damit haben wir uns die erforderliche Handhabe gesichert, um den Vorstellungsgebilden kritisch nachzugehen, welche die Religion dem Glauben einzureihen pflegt und für welche sie eine der Erkenntnis gleichwertige oder überwertige Geltung in Anspruch nimmt. So stellt sie an die Spitze alles ihres Glaubens und aller ihrer Werte die Gottesvorstellung. Deren Entwickelung und die verschiedenen Formen, in denen diese aufgetreten ist und wechselnd die Religion beherrscht hat, brauche ich nicht nochmals vor Augen zu führen. Grundsätzlich hervorzuheben nur bleibt bei alledem, daß die Gottesvorstellung zuerst sich in der Form des Persönlichen und des Menschen-

artigen, demnächst in der Form des Uebermenschlichen, aber noch innerhalb der Welt Stehenden und aufsteigend bis zur Form des Außer- und Ueberweltlichen, des Unendlichen entwickelt hat. Immerhin ist die Persönlichkeit in der Gottesvorstellung der eigentliche Typus der Religionen gewesen und dauernd geblieben. Und das hat seine guten Gründe. Denn als Persönlichkeiten konnten Gott und Götter ohne weiteres nach Menschenart in ihrem Schaffen, Leiten und Herrschen, in ihrem Denken, Fühlen und Wollen verstanden und mit dem Menschenleben aufs innigste verbunden werden. Sobald in dieser Hinsicht sich Schwierigkeiten geltend machten, traten Mittler und zwar wiederum als Persönlichkeiten vermittelnd ein. Wenn der Mensch verstehen will, muß er das zunächst Unverständliche auf bereits Verstandenes, ihm Bekanntes, ihm Vertrautes zurückführen können. Was aber scheint ihm bekannter und vertrauter als sein eigenes, ihm unmittelbar bewußtes Geisteswesen? Nur solchen Gott kann er verstehen und nur mit einem solchen unmittelbar vertraut verkehren, sich ihm aufschließen und anvertrauen und gefühlsmäßig mit ihm eins werden. Daher der geschichtliche und natürliche Vorrang der Persönlichkeitsreligionen vor den unpersönlichen, stets nur philosophisch gebliebenen Gottesgedanken anderer Art, die niemals einen größeren Umkreis haben gewinnen und dauernd befriedigen können. Stets fragt der Mensch bis dahin weiter, wo er sich selbst mit seinem Denken, Fühlen und Streben wiederfindet; erst an diesem Punkte hört er mit dem Fragen auf, ist er in seinem Erklärungsbedürfnis beruhigt und glaubt er das gesamte Weltgeschehen bis zu seinen tiefsten und höchsten Problemen verstanden zu haben. Sogar die Ewigkeitsidee im Gottesglauben bleibt ihm verständlich und sympathisch, weil wir uns eines Anfangs und Endes unseres eigenen Geistes niemals erfahrungsmäßig bewußt werden und seine Endlosigkeit so heiß ersehnen.

Nichtsdestoweniger darf für das erkenntnismäßig geschulte Denken gegenwärtig wohl die erkenntniswidrige Vorstellung eines isolierten Geistes, einer von allem weltlichen Inhalt losgelösten Geisteskraft oder die pantheistische Vorstellung einer allen Weltinhalt durchsetzenden Geisteskraft ebenso wie die sinnlich-anthropomorphistische

Persönlichkeitsvorstellung als endgiltig überwunden gelten und der ablehnenden Kritik nicht mehr bedürfen.

Kräfte, Seelen, Geister, Götter in Unabhängigkeit von Naturinhalten sind Begriffsbildungen, die den wissenschaftlichen Tatsachen gegenüber nicht aufrecht erhalten werden können. Erkenntnisgemäß darf also auch Gott, wennschon überhaupt ein Abstraktionsbegriff dieser Art gebildet werden soll, nur gedacht werden im Wesenszusammenhang mit dem Weltganzen, nicht aber ihm als freies, lediglich geistiges Wesen gegenübergestellt werden.

In Betracht kommt demnach nur noch der einheitliche Zusammenhang im Weltgeschehen, seine Verallgemeinerung zum Vorstellungsbilde eines einheitlich zusammenhängenden Weltorganismus und der Gedanke an eine ihn belebende oder in ihm tätige oder ihn leitende Kraft in Form einer bewußten Geistesmacht. Wir haben also hier eine Spekulation vor uns, die nur auf dem abstrakten Begriff des inneren Zusammenhangs alles Geschehens fußt und diesem Begriff eine Wendung ins Geistige gibt. Diese Wendung, mit anderen Worten die Annahme, daß jener innere Zusammenhang alles Geschehens auf immateriellen Wirkungen geistigen Inhalts, also auf Bewußtseinsvorgängen beruhe, ist aber eine unwissenschaftliche Willkür. Unwiderlegbar zwar mag sie sein in Anbetracht dessen, daß wir auch anderen Menschen und anderen Wesen von ähnlicher Organisation ein Bewußtsein beimessen, ohne doch jemals dafür etwas Anderes als einen Analogieschluß von uns selbst und unserem Bewußtsein aus anführen zu können; denn Bewußtsein ist nur auf subjektivem Wege zu erfassen und dem objektiven Nachweis gänzlich unzugänglich. Immerhin, wenn wir erkenntmäßig sehen, daß Bewußtsein unter bestimmten Umständen im lebenden Organismus auftritt und seine Handlungen bestimmt, warum sollte es dann unmöglich oder undenkbar sein, daß auch im Gesamtorganismus der Welt ein einheitliches Bewußtsein sich regen und das Weltgeschehen bestimmen oder wenigstens beeinflussen könne? In der Tat hat diese Art der Gottesauffassung geschichtlich eine lange Reihe von Vertretern und Anhängern aufzuweisen, beginnend schon mit den indischen Brahmanspekulationen, in denen später Brahman offen als Gott gedacht wird, ferner mit dem

aristotelischen Nous und dem stoischen Weltorganismus[1]) und neuerdings wieder aufgenommen von Spinoza, Fechner und Paulsen. In der religiösen Entwickelung aber hat sie nie festen Fuß gefaßt wegen ihres problematischen und traditionell nicht vorbereiteten Charakters, zumal da sie in ihrem rationalen Gewande bestimmtere Aussagen über Wesen, Eigenschaften und Wirken einer solchen gebundenen Geistesmacht nicht zu entwickeln vermag, dem theologischen Ausbau deshalb nicht zugänglich ist und einheitliche Richtlinien für die menschliche Lebensführung nicht abzugeben vermag. Darin gleicht sie dem unpersönlichen „Einen" Plotin's, das für keinerlei Denken mehr faßbar ist. Sie widerspricht der Eigenart der Religion, die nicht ein Gebilde erkenntnismäßiger Spekulation, sondern ein Gebilde des praktischen Lebens, seiner Bedürfnisse und seiner Bestrebungen ist.

Mehr ist heute in weiten Kreisen eine Gottesauffassung zur Anerkennung und Aufnahme gelangt, die bereits in der platonischen Ideenlehre einen Vorläufer gehabt hat. Der Inbegriff aller Ideen oder auch, sie alle in sich fassend, die Idee des Guten ist bei Platon identisch mit der Gottheit. Aehnlich idealisiert die hier zu erwähnende Anschauung den gesamten Weltinhalt in dem Gottesgedanken. In Uebereinstimmung mit der wissenschaftlichen Erkenntnis streift sie alles ab, was mit den Naturgesetzen nicht vereinbar ist, so jedes Zugeständnis an ein willkürliches Eingreifen Gottes in den Weltenlauf und das Leben, glaubt aber doch an einem Gottesbegriff festhalten zu können, in welchem alles das verknüpft und vereinigt wird, was in der Welt nach Umfang und Inhalt als groß und wunderbar, als zweckvoll oder eindrucksvoll, als vorzugsweise verehrungswürdig und dem Menschendenken nicht begreiflich erscheint, sei es in der Natur oder im Geistesleben. Dieser Gottesbegriff ist ein reiner Wertbegriff, der jede Personifizierung ausschließt und überpersönlich im strengsten Sinne bleibt als bloße abstrakte Idee, der aber ausgebaut wird zur intellektuellen und ethischen Autorität, die den Menschen verpflichtet. Alles das jedoch kommt nicht über ein unsicheres Tasten hinaus,

1) „Warum sollte man also die Welt nicht für beseelt und weise halten, da sie aus sich beseelte und weise Wesen hervorbringt?" Das ist eine dem stoischen Altmeister Zeno zugeschriebene Frage.

um die Idee des Göttlichen aufrecht erhalten zu können zuliebe der Tradition, des Gefühlslebens und des ethischen Autoritätsbedürfnisses. Um so mehr muß die Frage gestellt werden, ob denn überhaupt solche verschwommenen Gottesspekulationen noch irgend welchen religiösen Wert, und demgemäß, ob sie irgendwelche Berechtigung haben. Gerade die Religion, deren Wesen und Anspruch dahin geht, eine unerschütterliche Grundlage für das gesamte Leben zu sein, darf nun und nimmer in den dunklen Abgrund anspruchsvoller und doch nichtiger Gefühls- und Wertspekulationen versinken.

Aber die Gottesvorstellung war im religiösen Zeitbewußtsein allgemein eingewurzelt und durch mächtige Traditionen gestützt, welcherlei Formen sie auch an sich tragen mochte. In dieser traditionellen Macht hat sie deshalb in späteren Zeiten unermüdliche Versuche hervorgerufen, sie fundamental zu stützen und zu schützen. Zwar sind ihre wahrhaften Stützen ihr Einheitswert und ihr Gefühlswert und darüber hinaus ihr praktischer Richtwert für die Lebensführung, aber all das stützt sie nur als subjektive Vorstellung, als subjektiven Glauben. Man wollte mehr, wollte in naivem Irrtum die transzendente Existenz ihres Inhalts, des in der Vorstellung gedachten Gottes, erkenntnismäßig beweisen. Da dies mit den logischen Mitteln des Verstandes nicht gelingen konnte, so mußten notgedrungen übermenschliche Mittel in Anspruch genommen werden: der aus der subjektiven Vorstellung in die objektive und sogar in die vom menschlichen Denken unabhängige, transzendent absolute Wirklichkeit übertragene Gott mußte seinerseits den Beweis erbringen und sich offenbaren. So ging es abwärts von der rein intellektuellen, die Gedanken und Handlungen unmittelbar beeinflussenden, im einzelnen Menschen und der Menschheitsgeschichte sich kundgebenden Offenbarung bis zur grob sinnlichen Erscheinung Gottes in Gesichtsbildern, in Worten und in Taten. Auch hier also der viel betretene Weg von der dunkel auftauchenden Idee zum sinnlichen Strudel alltäglicher Wirklichkeiten, und auch hier am letzten Ende die verzweifelte Zuflucht zu einem rettenden Glauben. Späte Zeiten haben auch nach logischen, nach teleologischen und nach empirischen „Beweisen“ gesucht. Sie sind sämtlich mißlungen und mußten mißlingen, weil

Gott kein Gegenstand der Erkenntnis ist, sondern eine regulative und autoritative Idee für die religiöse Lebensordnung, eine Idee, in der kein realer Wirklichkeitsgott, sondern ein religiöses Bedürfnis des menschlichen Denkens sich offenbart. Derartige Ideen aber beanspruchen nicht zu sein, sondern zu gelten und zwar als Richtlinien für das auf sie einzustellende religiöse Leben, und in diesem wirkt nicht Gott, sondern die Autorität der Gottesidee; diese naive Verwechselung, die nun weiter auch die Idee bis zur Vorstellung eines wirklichen Gottes und zum Glauben an ihn herabsetzt, muß immer wieder gebrandmarkt werden, um den Menschen als Träger der Idee auch mit der Verantwortlichkeit für deren Geltung zu belasten und nicht einem trägen Fatalismus die Wege zu bahnen, der dem göttlichen Willen die Verantwortung zuschiebt für das menschliche Lebenslos. Dieser erkenntniswidrige Irrweg ist trotz seiner hohen geschichtlich religiösen Bedeutung nicht mehr aufrecht zu erhalten. Wendet sich aber das in der Erkenntnis geschulte Denken von der Vorstellung eines wirklichen seienden Gottes wieder zurück zu dem lediglich ideellen Gottesgedanken, wie ich es kurz vorher dargelegt habe, so erweist sich dieser Gedankeninhalt außerordentlich einseitig, abstrakt und weltfremd und dadurch zum Verlust seiner religiösen Wirkung verurteilt, zumal die Religion diese Vorstellung sowohl als diese Idee durchaus entbehren und durch die inhaltsreichere und lebensvollere Weltidee ersetzen kann, die das volle Ganze des Weltalls in seiner natürlichen und geistigen Einheit umfaßt.

Nur Wirklichkeitserkenntnis von höchster Lauterkeit ist es, die den religiösen Bedingungen und Voraussetzungen in vollem Maße gerecht werden kann, und diese Erkenntnis nimmt religiösen Charakter dadurch an, daß sie ihrerseits in Beziehung auch zum Gefühlsleben und zum Handeln tritt, klärend, wirkend und erziehend, daß sie also den ganzen Menschen ergreift und ihn bis zum Handeln durchdringt. Um dies zu erreichen, muß die Erkenntnis allerdings danach streben, das Leben in seinem Wesen und seinen Aufgaben zu begreifen, die Bedeutung des Lebens im Rahmen des Alls zu ermitteln, insbesondere die Stellung des Menschen in der Welt und die daraus entspringenden Aufgaben festzustellen. Religiöse Erkenntnis muß

demnach notgedrungen bis an die Grenze aller Erkenntnis dringen und darüber hinaus den Ausblick eröffnen in den inneren Weltzusammenhang, in die Weltentwickelung, in die Weltzukunft. Das kann sie nur mittels Ausbaues der Erkenntnis zur Idee, die aber auch dann noch die Erkenntnis als ihre unantastbare Grundlage festhalten muß. Hiermit breche ich die weitere Verfolgung des Ideengebiets vorläufig ab.

Ebenso wie der Gottesglaube einen Schnitt durch die Welt, so macht der Seelenglaube einen Schnitt durch den an sich durchaus einheitlichen Menschen und entzweit ihn mit sich selbst. Alles was ich von dem Gottesglauben gesagt habe, gilt auch für den Seelenglauben. Ich brauche nicht nochmals auf die allgemeinen Erörterungen über unsere Erkenntnis zurückzukommen, in denen ich die Seelenvorstellung als unhaltbar bereits endgiltig ausgeschaltet habe. Wir sehen in den Seelenvorstellungen genau dieselben Typen analog vertreten wie in den Gottesvorstellungen. Von der Vorstellung der loslösbaren Kräfte geht das primitive Denken zur Vorstellung einer loslösbaren Seele über, gestützt durch Illusionen über das Wiedererscheinen Toter in Träumen und ekstatischen Geisteszuständen. Die Tradition tut das Uebrige, um solche Vorstellungen fortleben zu lassen und unauslöschlich zu machen, zumal sie ein kritisches Nachdenken über deren Berechtigung von vornherein erstickt. Mit den loslösbaren Seelen stehen die Vorstellungen von loslösbaren und von selbständigen Geistern und ihr Uebergang in Götterwesen entwickelungsgeschichtlich und inhaltlich auf ganz derselben Stufe: dem persönlichen Gott entspricht die persönliche Seele, die als vernunftbegabtes Geisteswesen auch ohne den Organismus frei und selbständig bestehen kann. Dem Abweg vom persönlichen zum pantheistischen Gott ist auch die Seele gefolgt und hat die Vorstellung einer zwar gleichfalls selbständigen, unvergänglichen und bewußten, aber an den Organismus gebundenen und ihn funktionell beherrschenden Seelenkraft gezeitigt, die in buddhistischen Vorstellungen sich ihren körperlichen Organismus immer wieder selber erzeugt und aufbaut, in brahmanischen Vorstellungen jedoch die mehr naturalistische Wendung nimmt zur unbewußten Lebenskraft, die zweckvoll wirkt und mit dem

Brahman selber identifiziert wird. Mit dieser Vorstellung stehen wir bereits unmittelbar vor der modern wissenschaftlichen Auffassung, die Gott als bloßen logischen Ausdruck für den einheitlichen Zusammenhang des Weltalls und ebenso die Seele als bloßen logischen Ausdruck für den einheitlichen Zusammenhang des lebenden Organismus ansieht. Der Unterschied zu den Gottesvorstellungen und doch auch wieder die Analogie zu polytheistischen Göttervorstellungen ist hierbei die, daß der Seelenglaube keine Schwierigkeiten darin fand, die verschiedenartigen Seelentypen neben einander bestehen zu lassen, sei es in ein und demselben oder in verschiedenen Organismen. Bekannt sind so die drei Seelen der aristotelischen Lehre, eine vegetative, eine animale und eine Vernunftseele; die Vernunftseele besaß nur der Mensch und zwar gleichzeitig mit den anderen Seelen; nur ihr aber wurde ein Fortleben nach dem Tode zugestanden. Noch bis zum mittelalterlichen Christentum nahm in ihrer Abhängigkeit von Aristoteles auch die katholische Theologie eine Vielzahl von Seelen an; erst das Konzil zu Vienne (1311) erhob ja die substantielle Einheit der Seele zum kirchlichen Dogma. Jedenfalls sind die Seelenvorstellungen von jeher außerordentlich unbestimmt und schwankend gewesen und haben den Charakter von Ueberlebseln primitiver Vorstellungen nie verleugnet, so weit auch ihr dogmatischer Ausbau gediehen sein mochte.

Wenn außerhalb des religiösen Dogmas heute noch von dem Seelenbegriff Gebrauch gemacht wird, so trägt der Begriff keinen substantiellen Charakter mehr, sondern bedeutet wie gesagt nur noch den inneren Zusammenhang der psychischen Vorgänge, die an das materielle Leben gebunden sind und selbstverständlich mit ihm auch erlöschen. In diesem Sinne bevorzugen wir allerdings das Wort: Geist. Scharf unterschieden worden sind diese beiden Ausdrücke niemals. Immerhin ist hervorzuheben, daß sich mit dem Seelenbegriff grundsätzlich die dogmatisch-religiöse Vorstellung einer substantiellen Seele verbindet, und diese eigene Seelensubstanz war ja die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit eines isolierten Fortlebens der Seele nach dem Tode. Ein zähes Ueberlebsel des primitiven Denkens. Ist es doch dessen eigentümliche Schwäche,

noch nicht synthetisch zusammenfassen und synthetisch beziehen zu können, sondern abgebrochen zu verfahren, demgemäß hinter jeder Erscheinung ein gegenständliches Sein als Substanz hinzuzudenken und diese Substanz als den ursächlichen Ausgangspunkt der Erscheinung anzusehen. So wird auch das den Toten verlassende Leben als Substanz gedacht und als Seele bezeichnet und damit zugleich das Fortleben der Seele als selbstverständlich geglaubt. Das ist der psychologische Ursprung der bei den Primitiven üblichen Verknüpfung von Seele und Fortleben, die den späteren Auferstehungsgedanken schon in sich schließt. Alles dies ist in seinen Ursprüngen ja so einfach und deutlich, daß es Wunder nehmen müßte, wenn es anders gewesen wäre. Geht man allen solchen primitiven Denkfehlern nach, so wird die ganze Entwickelung des primitiven Aberglaubens und der aus ihnen erwachsenen Urreligionen durchaus verständlich, und nur die das Andersdenken erstickende Macht der Tradition läßt begreifen, wie nachhaltig solcherlei Vorstellungen auch die Nachwelt in dogmatische Fesseln schlagen konnten. Erst das logisch und empirisch geschulte Denken vermag dann den Bann zu brechen, die Erscheinungen zusammenzufassen, zu vergleichen, zu verallgemeinern und in geregelte Beziehungen zu setzen. Damit gewinnt dann auch der Beziehungsbegriff der Substanz seine Korrekturen. Für die Seele muß so die Korrektur eintreten, daß Seele und Leib auf ein und dieselbe Substanz zu beziehen sind, daß die Spaltung ihrer Substanz ein naiver Denkfehler war, der zu Widersprüchen in der Erkenntnis geführt hat und deshalb ausgeschaltet werden muß. Er muß der Erkenntnis weichen, wie sie im Eingang dieser Erörterungen näher dargelegt ist, daß Seele und Leib nicht auseinander gerissen werden dürfen, weil ihnen ein und dieselben Vorgänge zugrunde liegen, nur daß diese das eine Mal subjektiv auf das Bewußtsein bezogen und als Bewußtseinsvorgänge aufgefaßt, das andere Mal dagegen objektiv auf räumliche Verhältnisse bezogen und als materielle Vorgänge aufgefaßt werden. Bestimmter ausgedrückt, wie die wissenschaftliche Erfahrung es bestätigt hat, heißt dies: beim Menschen sind die geistigen Vorgänge immer auch einer physiologischen Erklärung zugänglich in der Form von bestimmt gekennzeichneten Ge-

hirnprozessen; beiderlei Auffassungs- und Beschreibungsweisen aber müssen sich gegenseitig ergänzen, um einer vollen Erkenntnis Genüge zu tun.

Und schließlich: was heißt denn dieser ganze Unterschied und vielumstrittene Gegensatz von Geist und Materie, von Idealismus und Materialismus, von Gottesglauben und Weltbetonung? Doch nichts als eine Verirrung in der Bewertung des Substanzbegriffs, eines reinen Denkbegriffs und zusammenfassenden Beziehungsbegriffs, der für eine ungedachte Wirklichkeit überhaupt keine Geltung hat. Materie ist lediglich der räumlich ausgebaute Substanzbegriff, dem selbstverständlich dann auch nur räumlich ausgelegte Eigenschaften zugeteilt werden können; und andererseits bedeutet Seele oder Geist und Gott und Idealismus doch auch nur die Beibehaltung des unräumlichen und deshalb immateriellen Substanzbegriffs für alle diejenigen Vorgänge, die als Bewußtseinsvorgänge aufgefaßt und geschildert werden können. Man sollte doch endlich aufhören, diesen rein logischen Unterschied auszunutzen, um den beiden Formen des Substanzbegriffs unterschiedliche Werte beizulegen und diesen Mißbrauch zu erweitern durch seine ethische Verwendung, die dann zur Vergöttlichung der geistigen Begriffskomplexe und zur Verschlammung der materiellen führt. Objektiv haben beide gleichen Wert oder vielmehr überhaupt keinen Wert außer den logischen Diensten, die sie unserer Erkenntnis leisten.

Aber noch sind wir nicht am Ende der theologischen Erkenntnisfehler. Als Schwäche des primitiven Denkens habe ich bereits seine Neigung bezeichnet, die Substanz als ursächlichen Ausgangspunkt der Erscheinungen anzusehen. Substanz ist aber niemals eine Ursache, sondern gegenüber dem Wechsel des Geschehens der in der Zeit wechsellose, selber unveränderliche Dauerbegriff, in dem der Wechsel zur Veränderung wird d. h. in dem der Wechsel des Geschehens seinen inneren Zusammenhang findet. Ursache eines Geschehens ist immer nur ein anderes Geschehen kraft seiner Wirkung. Ebensowenig kann der Kraftbegriff zu dem Substanzbegriff oder dem Ursachen- und Wirkungsbegriff in unmittelbare Beziehung gesetzt werden. Denn Kraft bedeutet stets nur die Größe der Wirkung und

ist lediglich ein Maßbegriff für sie. Auf diesem Gebiet gerade häufen sich die allgemeinen Erkenntnisfehler und hier auch die des religiösen Denkens, insofern Kraft als Ursache von Erscheinungen und zugleich als Inhalt der Substanz angesehen wird. Religiös kommt so der logische Irrtumsknäuel zustande, der in dem substantiellen Gott die göttliche Kraft und in dieser die Ursache des Naturgeschehens, den Urheber des geschichtlichen Weltgeschehens, den Ursprung der menschlichen Seele, ihrer Anlagen, Ideen und Aeußerungen sieht. Nach all diesen Erörterungen können wir also von einer in Wirklichkeit bestehenden Seele nicht mehr reden, sondern höchstens von der Idee eines das materielle Sein an Wert überragenden Geisteslebens, mit dem wir unsere Welt und unser eigenes natürliches Wesen zu vergeistigen befähigt und berufen sind. Seelenvorstellung und Seelenglaube aber gehören zu den Trümmern zerfallender Monumentalbauten der religiösen Vorgeschichte.

Was sich hiermit ohne weiteres widerlegt, ist die sogenannte mittelbare Offenbarung Gottes und seines Wirkens in Natur und Geschichte. Nur zum Nachweis der hier vorliegenden Denkfehler habe ich die vorstehenden logischen Ausführungen gemacht. Eine andere Bewandnis hat es mit der sogenannten unmittelbaren Offenbarung, die wie bereits gesagt teils alten und geheiligten Traditionen als nachträgliche Begründung ihrer Heiligkeit beigelegt wird, teils aber auch auf dem suggestiven Boden überwältigender Ueberzeugung, lebendiger Träume, mystischer Ekstase und erschütternder Gefühlsbewegungen erwächst. In allen Fällen ist die Offenbarung eine bloße Deutung von Vorgängen, deren logische und empirische Erklärung gänzlich andere Ergebnisse zutage fördern würde. Gerade deshalb aber, weil ein derart bedingter religiöser Glaubensinhalt mit logisch-empirischem Denken nichts zu tun hat, sondern lediglich ein gefühlsbeschwertes Ergebnis praktisch-religiösen Lebens ist, wird er aller wirklichen und möglichen Erkenntnis übergeordnet. In dem Prinzip der Offenbarung erlangt die unübersehbare Fülle der entwickelungsgeschichtlichen Wurzeln des religiösen Glaubens einen einfachen, anthropomorph verständlichen und achtunggebietenden Ausdruck, der dem Glauben die Ueberlegenheit über das unvollkommene Stückwerk

empirischer Erkenntnis nachdrücklich zu sichern vermeint. In unmittelbarem Zusammenhange mit der Offenbarung steht der Begriff des religiösen Dogmas, und mit ihr stürzt auch er zusammen. Sein Inhalt nnd sein Ziel ist die Bindung der zukünftigen Menschheit an die Vergangenheit und deren Denken. Das Recht hierzu kann nur dem Glauben an die Offenbarung und an den Ursprung des Dogmas aus ihr entnommen werden. Insofern die Religion sich als Hüterin solcher unmittelbaren göttlichen Offenbarungen berufen fühlt, gilt ihr dies als heilige Pflicht. Aber mit der Voraussetzung hebt auch Pflicht und Recht sich auf. Und diese Aufhebung ist unerläßlich im Dienste einer wahren Religion, in welcher nur die freie Ueberzeugung als Gewissenssache walten darf, und im Dienste der Möglichkeit einer solchen Religion, die den ganzen Menschen in einheitlicher Uebereinstimmung seines gesamten Geisteslebens umfassen soll. Ein Widerspruch von Dogma und Erkenntnis ist der Ruin des religiösen Gewissens. Das Dogma ist der charakteristische Ausdruck für die Heiligung der Tradition. So gewiß wir aber in aller Entwickelung auf den Schultern der Tradition stehen und auf ihr weiterbauen, so unterliegt doch auch sie dem Gesetz alles Lebens, dem „Stirb und Werde“, und selbst das Dogma hat sich dem nicht entziehen können, sondern sucht seine Rettung vor jenem Gesetz in dem Auswege zeitgemäßer Umdeutung seines Inhalts und seiner Begriffe unter dem Deckmantel ihres reiferen Verständnisses.

b) Gefühlsinhalt in religiöser Formung.

Unter Gefühlen — im Unterschiede zu den Empfindungen und Wahrnehmungen — verstehen wir Bewußtseinsvorgänge, in denen wir unsere Erlebnisse je nach ihrem Einfluß auf unser Ich und sein Wohl und Wehe werten und so zu den Gefühlen von Freude, Liebe, Schmerz usw., im elementarsten Sinne zu Lust- oder Unlustgefühlen gelangen. In den Gefühlen betrachten wir die Veränderungen, die wir erfahren, nicht erkenntnismäßig d. h. nicht in ihrem Verhältnis zueinander und nicht mit rückwärtigem Blick nach ihrer Herkunft hin, sondern verfolgen sie nach vorwärts in unser Ich hinein und stellen die Reaktion unseres Ichs auf die erlittenen Veränderungen

fest. Diese Reaktion also ist es, die den Gegenstand der Gefühle bildet. So begreifen wir auch, daß die Gefühle ursprünglicher sind als die Empfindungen, weil sie unser Ich in seiner Reaktionsweise zum Inhalt haben; deshalb treten in den niedersten Bewußtseinsstufen zuerst vermutlich Gefühle andeutungsweise auf. Jene Reaktion unseres Ichs führt aber auch weiter, nämlich zu Bewegungen und Tätigkeiten, die in ihren einfachsten Formen als Richtungsbewegungen (Tropismen), als Reflexe, als Instinkts- und Triebhandlungen, in ihren höherstehenden Formen als überlegte Willenshandlungen bezeichnet werden. Daraus geht die enge Verknüpfung des Gefühlslebens mit der organischen Natur und andererseits sein entscheidender Einfluß auf das menschliche Handeln hervor. In der Tat sind die Gefühle der psychologische Ursprungsort für alles Handeln, der Ort, an welchem die den Organismus treffenden Reize, seine Wahrnehmungen und die hieraus entspringenden Erkenntnisse organisch und psychisch verarbeitet und in tätiges Handeln umgesetzt werden. In den Gefühlen tritt das Subjekt in den Mittelpunkt des Geschehens, das Subjekt mit seinen Interessen, Bedürfnissen, Wünschen und Strebungen. In ihnen wird die Welt auf das Ich bezogen, das Weltgeschehen in seinem Werte für das Ich beurteilt, um dann auch das Ich in seinem Werte für das Weltgeschehen zu betrachten und es auf dieses einzustellen. Die Gefühle treiben hier zur Erkenntnis derart stark, daß die Frage nach dem objektiven Wahrheitsgehalt zurücktritt gegenüber dem Gefühlsbedürfnis, überhaupt Erkenntnis, eine volle Erkenntnis zu besitzen, woher sie auch kommen möge. So verbindet sich das Gefühlsleben mit der Erkenntnis und bahnt ihr den Weg zur Ethik; als natürliche Durchgangsstation stellt es die Erkenntnis auf die Ethik und die Ethik auf die Erkenntnis ein. Es ist der Mittler zwischen Erkenntnis und Ethik und verschürzt beide in dem Einheitsknoten des innersten Ichs, in welchem die Einwirkungen der Außenwelt sich einnisten, um als Handlungen wieder in die Außenwelt zurückzustrahlen. Außenwelt und Innenwelt treffen im Gefühlsleben zusammen, und ihre unlösbar feste Verknüpfung in ihm reißt das Ich aus seiner egoistischen Engherzigkeit heraus und bringt ihm seine Abhängigkeit von der Außenwelt zum Bewußtsein, läßt das Ich

sich als einen Teil von ihr fühlen und verpflichtet es auf die Außenwelt, auf die Anteilnahme an ihr und — im Gipfelpunkte des geistigen Höhenflugs — auf die Hingabe an das große Ganze der Welt behufs Mitwirkung in ihm, in seinem Geschehen, in seiner Entwickelung. So wird das Gefühlsleben zum Schwerpunkt des menschlichen Wesens und zum Schwerpunkt der Religion. In dem Gefühlsleben, wo wir alle uns berührenden Lebensfluten für unser Wohl und Wehe werten, wo das Ich sein Leben schützt und fördert, von wo aus es dem Lebensglück nachjagt und durch lebenswidriges Unheil zu Schmerz und Verzweiflung bewegt und zerrissen wird, hier liegen die psychologischen Triebfedern des religiösen Sinnens und Trachtens, das nach ausgeglichener Gemütsruhe, nach Entlastung von stürmischen Bewegungen, nach sicherer Zuflucht, nach Wunscherfüllung und nach Hoffnung lechzt, sich vor dem Tode fürchtet und in dem ewigen Leben und der ewigen Seeligkeit die Ziele seines natürlichen Wesens sieht. Diesem Gefühlsleben zu fröhnen haben frühere Religionen sich angeschickt und spätere nicht verschmäht, es zu vernichten hat der Buddhismus versucht, ihm Pflichten aufzuerlegen haben höhere Religionen angestrebt. Religiöse Ethik, religiöser Kultus und religiöser Glaube haben gemeinsam sich dazu verbunden und in jenem Gefühlsleben ihren sichersten Ankergrund gefunden. Diesen Ankergrund zu ersetzen durch den festeren Ankergrund vernunftmäßiger Erkenntnis, auf sie das Gefühlsleben abzustimmen und aus ihr die Ziele des Lebens zu bestimmen, habe ich als oberste Forderung geläuterter Religion zu erweisen versucht und damit übrigens auch den Weg klargestellt, den die religiöse Entwickelung in der Tat eingeschlagen hat. Steigen wir in der Betrachtung des Gefühlslebens von diesen Gipfelproblemen aber wieder herab zu seinem natürlichen Wesen und dessen vitalen Bedürfnissen, so sind es zweierlei elementarste Bedingungen und Anforderungen, die ihr Recht verlangen: einerseits will es, wie alle uns verliehenen Geisteskräfte, betätigt und durch die Betätigung befriedigt werden, und andererseits will es vor überschwänglichen, erschöpfenden und entzweienden Erregungen geschützt sein, wie sie ihm besonders in den Affekten und Leidenschaften, in

den Schicksalsschlägen, in den Stürmen des Lebens und in ruhelosem Gefühlswechsel drohen.

Als Objekt und als Teil der Außenwelt ist der Mensch und sein Leben nur ein räumlich abgegrenzter Strom von Lebensvorgängen. Einwirkungen der Außenwelt treffen diesen Strom, vermischen sich mit ihm, verändern ihn und treten in der Form von Handlungen wieder in die Außenwelt zurück. Der Zusammenhang dieser Lebensvorgänge untereinander bedingt die Anwendung des Substanzbegriffs, der aus jenem Strom von Vorgängen zunächst den materiellen Menschen macht. In diesen Vorgängen sind aber auch Bewußtseinsvorgänge enthalten, die der objektiven Betrachtung nicht mehr zugänglich sind und den Menschen zugleich als Subjekt erkennen lassen. Bei diesem Subjekt kann nicht mehr von räumlicher Abgrenzung die Rede sein, sondern an deren Stelle nur von einer Bewußtseinseinheit des Ichs, die nun auch den körperlichen Menschen in diese Einheit einbegreifen und mit ihr verschmelzen läßt. In dieser Bewußtseinseinheit, in dem ganzen Organismus also, bilden die Gefühle den zentralen Einheitsknoten, und ihnen recht eigentlich liegt der Schutz des Organismus, seine Erhaltung, seine Förderung ob. In dieser Eigenheit und Funktion der Gefühle ist es begründet, daß gerade aus ihnen die Hauptmasse der religiösen Fragen und Antworten, der religiösen Vorstellungen und Mythen, der religiösen Ahnungen und Hoffnungen, kurz der religiösen Spekulationen und Glaubenslehren ersteht oder wenigstens von ihnen wesentlich gestützt und getragen wird und daß um sie herum auch aller andere religiöse Inhalt sich gruppiert, ja daß gerade in der Religion das Gefühlsleben seine Befriedigung und seine Lösung sucht und im Gefühlsleben auch das Schwergewicht des religiösen Glaubens ruht. Wie die Gefühle den Kern der Einheit des Ich bilden, so zentralisiert sich kraft ihrer das gesamte Geistesleben in der Religion und findet in ihr seinen einheitlichen Zusammenschluß und die Religion in diesem einheitlichen Zusammenschluß ihre Kraftfülle. Stets allerdings liegt der Uebermacht auch der Machtmißbrauch nicht fern. Und ein solcher durchschlagender Mißbrauch ist es, wenn die religiöse Praxis

nicht bloß im Kultus, sondern auch in ihren Mythen, Lehren und Dogmen sich lediglich auf Gefühle stützt, mit Gefühlsmotiven die Religion verteidigt und mit Gefühlsgründen gegen Erkenntnis und Wissenschaft kämpft. Die spekulativen Gefühlsdeduktionen auch der modernen Theologie muten den wissenschaftlich geschulten Denker unheimlich an und setzen nur gar zu leicht die Religion herab zu einer Religion für Volksmassen, die Gefühl und Erkenntnis nicht zu unterscheiden vermögen.

Gehen wir den Gefühlen, sofern sie für die Religion in Betracht kommen, im einzelnen nach, so tritt uns an der Schwelle bereits der Lebenserhaltungstrieb mit seiner natürlichen und starken Gefühlsbetonung entgegen. Er ist jedem Leben eigen und gemeinsam, weil er die unumstößliche Bedingung ist, die das Leben als solches vor dem Zerschellen, vor dem Verzagen, vor verzweifelndem Wegwerfen schützt. Allem Anschein nach hat hier, wie auch beim Schmerzgefühl, die phylogenetische Entwickelung eine besondere Steigerung dieser Gefühle im Dienste der Lebenserhaltung herbeigeführt. Mit dem Lebenserhaltungstrieb fällt zusammen der Wunsch, dem Tode zu entgehen, die Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode, der Gedanke der Auferstehung, alles in allem die Unsterblichkeitsspekulationen, an die sich unausweichlich, da der irdische Tod nicht ausgeschaltet werden kann, die Jenseitsspekulationen anschließen müssen. Bisher ist es nur dem Buddhismus gelungen, das Unsterblichkeitssehnen zu überwinden, und es scheint, daß dem eine geringere Lebenssucht der indischen Rasse als Rasseneigentümlichkeit zugrunde gelegen hat im Verein mit weichmütigem Wesen gegenüber den Härten des Lebens. In allen anderen Religionen ist gerade der Unsterblichkeitsglaube, nachdem er Wurzel geschlagen hatte, aufs inbrünstigste gepflegt und ausgebaut, im Christentum sogar zum Eckstein der ganzen Religion geworden. Leben, Fortleben, ewiges Leben sind der Schrei des ganzen menschlichen Gefühlslebens geworden, bis zum Uebermaß gesteigert durch die Versprechungen der Religionen. Die Folge ist, daß wir heute kaum noch zurückfinden können zur gefühlsmäßigen Bescheidung mit der Tatsache des natürlichen Todes. Und doch braucht man nur der alten Stoiker zu gedenken, um einzusehen,

daß das Gefühlsleben sehr wohl auch diese Wege gehen kann und zwar ohne das Gefühl des Verzichts, daß wir als Kinder der Natur auch unser Gefühlsleben auf sie einstellen, mit ihr in Uebereinstimmung bringen und nicht ihr vergebens widerstreben müssen. Der stoische Gleichmut und seine Ueberlegenheit über alles Geschick hält wahrlich einen Vergleich mit der Gefühlsbeunruhigung und Gefühlsaufpeitschung, der vermeintlichen Gefühlserhebung, durch den Unsterblichkeitsgedanken aus. Die ursprüngliche jüdische Religion mit ihrem klaren und realen Denken und Fühlen hat den Unsterblichkeitsglauben noch nicht gehabt; in den großen orientalischen Urreligionen ist er aus unscheinbaren mythischen Keimen langsam ans Tageslicht getreten, durch Vermittelung der hellenistischen Mysterienkulte in das spätere Judentum eingedrungen und so ins Christentum gelangt; in der Seelenwanderungslehre hat er eine drohendere Form angenommen und nun wiederum — so erklärt sich die buddhistische Geißelung der Lebensgier — die Empörung des Gefühlslebens gegen die Not der vergeltenden Seelenwanderung wachgerufen, während das Christentum zum Ausgleich gegen die Härte der Vergeltung die göttliche Gnade herangezogen und damit dem Gefühlsleben die gleiche Beunruhigung gemildert hat. Wir brauchen nur alle diese Zusammenhänge zu überblicken, um auch den Unsterblickeitsgedanken aus dem gegenwärtigen Hochspannungszustande geschichtlich zu erlösen und mit geklärter Gefühlsruhe ohne Mißton der Tatsache ins Auge zu sehen, daß, wie im Schlafe vorübergehend, so im Tode endgiltig das Bewußtsein erlischt.

Für die mit dem Unsterblichkeitsglauben stehende und fallende Jenseitsspekulation ist es charakteristisch, daß sie grundsätzlich ein besseres Dasein erhofft und verspricht, als das Erdenleben es zu gewähren vermag. Hierin bekundet sich und lebt sich aus das natürliche Streben nach Lebensglück — selbst im Buddhismus, der das unbefriedigte Begehren Leiden nennt und im leidlosen, weil begehrungslosen Nirvana die Seligkeit sieht. So malt sich in der Art des Jenseits das Gefühlsleben der Völker: das anspruchslos spekulative und ergebungsschwache Wesen der Inder im Nirvana, das kriegerische Wesen der Germanen im Nachruhm oder in den tosenden

Kämpfen und Gelagen der Walhallsvorstellung, die Lustgier der Moslims in ihrem sinnlichen Wonnegarten, der sittlich gerichtete Sinn der Perser in dem siegreich fortgesetzten Kampf gegen das Böse und das Uebel, das vergeistigte Lebensideal des Christentums in dem gotterfüllten Himmel. Meist aber mischt sich in das Jenseitsideal der Gesichtspunkt der Vergeltung hinein, schafft Unterschiede und Gegensätze bis zur lichtlosen und qualvollen Unterwelt. Ueberall jedenfalls ist das Jenseits eine reine Gefühlsmalerei, die von Erkenntnisquellen in keiner Weise getrübt wird, sondern lediglich religiösen Wünschen ihren Inhalt verdankt. Und der Wunsch als Vater des Glaubens hat noch immer seine Obmacht gewahrt.

Keineswegs übrigens ist der eben berührte Vergeltungsgedanke ein ursprüngliches oder auch nur frühzeitiges religiöses Motiv. Bei den primitiven Völkern vielmehr richtet sich das Schicksal der Toten im Jenseits nicht nach sittlichem Verdienst und Schuld, sondern lediglich nach äußerlichen Merkmalen des erloschenen Lebens, nach dem mehr oder weniger vornehmen Stande, nach der Art des Todes, nach dem Pomp der Bestattung, nach der Beachtung des religiösen Rituals und dergl. Wo aber der Vergeltungsgedanke auftritt, ist auch er zunächst kein ethischer, sondern der Gefühlsimpuls der Rache und der Sühne, der den Hauptinhalt der Gottesfurcht bildet. Schwächlich tritt der Gedanke des Lohnes daneben und zwar vorerst nur in der Form des Lohnes für die kultischen Opfer. Doch aber taucht in der ägyptischen, der babylonischen und der persischen Religion bereits anschwellend der Gedanke einer sittlichen Vergeltung auf in der Form einer Prüfung des Verstorbenen beim Uebertritt in das Totenreich, in welchem über das weitere Schicksal das Ergebnis jener Prüfung entscheidet. Langsam und vereinzelt, vorzugsweise im Judentum, ringt sich auch der Gerechtigkeitsgedanke durch. Aber die Oberherrschaft über diese ganze Kategorie von Gefühlen erlangt schließlich im Christentum das Sehnen nach Glück, nach Gnade, nach Lohn über Verdienst. Damit mündet die Entwickelung wieder aus in das Naturgefühl alles Lebens, in das Streben nach Lebensglück, wenn auch dieses Glück erfahrungsgemäß nicht im wirklichen Leben, sondern erst im Wunschleben des Jenseits nach dem Tode

winkt. Mit anderen Worten: der Vergeltungsgedanke findet in den Religionen keinen ethischen Ausbau, sondern bleibt auf der Stufe von Lohn und Strafe stehen, welche die Ethik nur äußerlich und lose mit der Religion verknüpft, ohne sie organisch in der Religion aufgehen zu lassen. Religion und Ethik bleiben in ihrem inneren Gefüge voneinander unabhängig, die religiöse Ethik entbehrt dauernd der wirkungsvollen Gefühlsmacht und bleibt deshalb eine Fremdethik göttlicher Gebote, die den Kern des menschlichen Geisteswesens nicht ergreift und durchdringt und deshalb arm an Wirkung bleibt. Strafe, Sühne, Buße können die sittliche Schuld nicht ungeschehen machen und stehen lediglich auf der Stufe des Tauschhandels, der keinen ethischen Wert hat; ebenso der Lohn, dessen Uebermaß noch dazu die Ethik zuschanden macht. Hier fehlt aller Religion der natürliche Grundbegriff, daß das Leben in seinem innersten Wesen nicht ein Pfand für den Anspruch auf Lebensglück, sondern eine schwere Aufgabe ist, deren Lösung das Glück in sich selber trägt.

Die Verkennung des Lebens in diesem Sinne hat eine andere, hat eine vom Lebensglück sich abwendende Lehre gezeitigt, die das Leben verneint und zu einer Lebensbejahung nur durch künstliche Einkleidung geformt werden kann, die Erlösungslehre. Unverbildete Naturvölker bis hinauf zu den vorchristlichen Germanen kennen diese Idee nicht, und die kraftstrotzenden Kulturnationen des Orients wie auch die klassischen Zeiten der Griechen und Römer haben sie ebensowenig gekannt. Geschaffen hat sie der willensschwache und widerstandsunfähige Volkscharakter der Inder (Brahmanismus und Buddhismus) und der niedergehende Zeitgeist der hellenistischen Kulturperiode (Christentum). Die Verzweiflung am Leben, das Gefühl, seinen harten Anforderungen, seinen Unbilden und Nöten nicht gewachsen zu sein, und im Verein mit dem unerloschenen Lebenstrieb der Gefühlswucher der Sehnsucht nach einem besseren Leben haben die Erlösungsidee zu einem Brennpunkt des ganzen Lebens zu steigern nicht geruht, sich damit in unauflösliche Widersprüche mit der Wirklichkeit verwickelt und den Zugang zu einer Religion des Lebens verbaut. Auf diesem Boden sind die buddhistischen und christlichen Auswüchse des Gefühlslebens emporgewuchert, die sich gegen das natürliche

Wesen des Menschen empören und widernatürliche Phantasmen zeitigen wie die Weltflucht mit dem Klosterleben, die Fasten und Kasteiungen, die Armutsgelübde, die Mißachtung der sogenannten materiellen Lebensbedingungen und Lebensleistungen. Die Religionen nennen es Lebensüberwindung. Aber wer kann und darf vom Lebenden die Ueberwindung des Lebens fordern? Sie kann für ein gesundes Denken und Fühlen ebensowenig in Frage kommen wie eine Versöhnung mit dem Leben, weil eine Entzweiung mit ihm nie zugestanden werden darf.

In der Tat hat geschichtlich und vernunftgemäß die gesunde Praxis des Wirklichkeitslebens, von jeweiligen Irrwegen abgesehen, den vielgebrauchten Begriff seiner Ueberwindung auch niemals anders aufgefaßt und verwirklicht, als es mit der vollen Anteilnahme am Leben vereinbar ist. Der Buddhismus und das Christentum selber, die beiden typischen Erlösungsreligionen, haben in ihrer weiteren Entwickelung beide dies erkannt und sich gewandelt in bloß moralische Erlösungsreligionen. Moralische Ueberwindung des Lebens also wird von ihnen gefordert in dem Sinne, daß alle natürlichen, als niedrig, als verderblich, als sündhaft bewerteten Triebe und Neigungen zu unterdrücken, daß ihnen zu entsagen und sie zu überwinden seien, daß der Mensch von ihnen erlöst werden müsse zugunsten der religiösen Phantasiegebilde eines begehrungslosen unveränderlichen Seins, eines völligen Aufgehens im Brahman, einer Flucht der Seele zu Gott. Diese Erlösung legt der Buddhismus (wie der Brahmanismus) als Selbsterlösung dem Menschen selber auf, während das Christentum den Menschen dazu nicht für fähig hält, sondern die Erreichung dieses Zieles von der göttlichen Hilfe erwartet. Von entscheidender Bedeutung ist hier nur die Vorfrage: was soll überwunden werden und weshalb? Um allen Streit um Recht und Unrecht zu vermeiden, will ich die Antwort gleich im Sinne vernunftgemäßer, sowohl Natur als Geist anerkennender Erkenntnis geben: die regellosen, das Gefühlsleben peitschenden und erschöpfenden Begierden und Leidenschaften als Ausartungen sind der Angriffspunkt, seine Beruhigung, seine Sicherung und Verankerung im Gebiete der Freiheit, im Gebiete der Erkenntnis und Ethik der Zielpunkt jener Erlösung und Ueber-

windung. Wennschon man nun in begrifflicher Uebertreibung das Leben gleichsetzt mit dem zügellosen Gefühls- und Triebleben eines völlig in ihm aufgehenden Naturmenschen und vom entwickelten und geläuterten Geistesmenschen die Religion eine Ueberwindung jenes Lebens fordert, so muß dies in unbefangener Redewendung zunächst maßvoll eingeschränkt werden auf den Ausdruck: dem Gefühlsleben sein Recht, aber dem einheitlichen Ganzen des Geisteslebens das höhere Recht. Der Sinn jener moralischen Erlösung, jener sittlichen Freiheit, wie die Erlösungsreligionen in moderner Wandlung sie erstreben, prägt sich dann klar und bündig aus in der unangreifbaren Forderung, daß der religiöse Mensch sich nicht vom Leben beherrschen läßt, sondern seinerseits das Leben beherrscht. Es überwinden bedeutet dann, das Leben und seine Aufgaben verstehen, sie dementsprechend erfüllen und das Leben mit dem menschlichen Geist durchdringen, nicht aber, sich mit dem Leben entzweien, und auch nicht, das Leben selber entzweien, wie es geschieht mit der unberechtigten Schaffung und der noch weniger berechtigten Verewigung eines Gegensatzes zwischen natürlichem und geistigem Leben. Denn beide sind eins, widersprechen sich nicht und gedeihen nur im natürlichen Bunde, den lediglich Mißverständnis auseinander gerissen hat. Jene Entzweiung ist geradezu irreligiös, während die Durchgeistigung des Lebens allerdings von jeder wahren Menschheitsreligion als Aufgabe gefordert werden muß.

Was ich hiermit als Gefühlsinhalt der Religion gekennzeichnet habe, sind nur solche Probleme, die nichts anderes als Gefühle zur Grundlage haben. Damit soll aber keineswegs ausgeschlossen, vielmehr ausdrücklich anerkannt sein, daß auch die dem Erkenntnisgebiet eingegliederten Vorstellungen und Glaubenslehren in dem Gefühlsleben eine starke Stütze finden und daß andererseits auch die Ethik, wenn sie wirksam und erfolgreich sein, wenn sie das menschliche Tun und Treiben innerlich durchdringen will, sich auf die Gefühle stützen muß, die doch allem Handeln den Antrieb geben und seine Energiequelle bilden. Die Richtung des ethischen Handelns allerdings, die Art des ethischen Sollens, wird durch die Erkenntnis des Lebens und seiner Aufgaben und diese durch die Erkenntnis der Stellung

des Menschen in der Welt und dem Leben bestimmt. Auf das Gefühlsleben angewandt, bedeutet alles dies die kategorische Forderung: das Gefühlsleben darf nicht herrschen, darf im vollwertigen Geistesmenschen nicht die Gesetze des Lebens diktieren, am wenigsten die Religion bestimmen, sondern muß — durchaus entsprechend seiner psychologischen Lage zwischen Erkenntnis und Ethik — von diesen beiden erzogen werden zur übereinstimmenden Mitwirkung im Drama des Lebens.

Von diesem Gesichtspunkt aus sind die religiösen Gefühlsangelegenheiten allgemein und grundsätzlich zu beurteilen. Im Vordergrunde des Gefühlsbereichs der Religionen stehen gegenwärtig das menschliche Schwächegefühl mit seiner Zuflucht zu göttlicher Macht und Hilfe, das Fortleben nach dem Tode, die moralische Vergeltung, die Erlösung von der Not des Lebens, die Anteilschaft des Menschen am göttlichen Wesen, und diese Motive nehmen das religiöse Sinnen und Trachten derart mächtig in Anspruch, daß sie als unzertrennlich vom menschlichen Wesen, daß sie geradezu als ihm eingeborene Ideen gelten wollen. Nichts von alledem hat der Kritik standhalten können. Vielmehr hat die Kritik jene letzterhobene Forderung stellen lassen, das Gefühlsleben anders zu erziehen. Die Frage des Wie und Wohin kann deshalb nicht unbeantwortet bleiben. Sehen wir von den mannigfachen Grundgefühlen der Lust und Unlust ab, so erweisen sich alle höher stehenden Gefühle als gekettet an Vorstellungen, je höher sie stehen, um so mehr. Die Gefühlsbetonung der Vorstellungen ist es, die dem Gefühlsleben allen höheren Inhalt gibt, und so sind auch die spezifisch religiösen Gefühle nichts anderes als gefühlsbetonte Vorstellungen, Motive oder Traumbilder religiösen Inhalts. Demgemäß weisen sie auf die Erkenntnis als ihren Ursprungsort zurück und zugleich auf diese als Erziehungsmittel hin. Aufgabe der Erkenntnis also bleibt es, den Wert solcher Gedankengebilde für das Gefühlsleben zu bestimmen und ihnen die Gefühlsbetonung beizulegen, die ja für das Leben und das Handeln entscheidend ist. Gerade den religiösen Gefühlen kommt hierfür die höchste Bedeutung zu. Es fragt sich also, welche religiösen Gefühle

erkenntnisgemäß an die Stelle jener kritisch ausgeschalteten zu treten befugt und berufen sind. Die Kritik selbst hat die Antwort bereits klar vorgezeichnet. Das Ich fordert für die Ruhe seines Gewissens und für die Sicherung seines Innenlebens die unentwegte Uebereinstimmung in allen seinen Geistesregungen; die Welt, in der wir selbst als ihre Teile stehen, fordert einerseits die widerspruchslose Anerkennung unserer Abhängigkeit von ihr und andererseits unsere übereinstimmende Mitwirkung innerhalb des Weltgetriebes; das Leben schließlich fordert die Bescheidung mit dem, was es uns zu geben hat, und die Lösung der in ihm an uns gestellten Lebensaufgaben. Der gefühlsmäßige Ausbau und in seinem Dienste die Idealisierung alles dessen als Inhalt der religiösen Pflege des Gefühlslebens ist durchaus berechtigt und notwendig, um das Gefühlsleben zu befriedigen, zu beleben und zu erheben. Und hinsichtlich dieses Ergebnisses, das vorerst hier nur angedeutet werden konnte, zeigt uns der unbefangene Vergleich, daß es keinerlei Umsturz bedeutet, sondern lediglich eine Läuterung und erkenntnismäßige Fortbildung dessen, was die geschichtliche Entwickelung des religiösen Gefühlslebens bisher erzeugt und erzogen hat.

c) Religiöser Ausbau der Ethik.

Zu jeder Zeit haben die Religionen religiöse Pflichten aufgestellt und inhaltlich in ihnen gegipfelt, und dieses pflichtmäßige Sollen ist es ja, was wir Ethik nennen. War dieses Sollen der urwüchsigste Bestandteil aller Religion, so ist es auch ihr Endziel. Das ist erklärlich; denn als Erzeugnis des Lebens wurzelt sie nicht bloß in ihm, sondern weiht ihm auch ihre Früchte. Da aber das Leben in seinen bewußten Formen Handeln ist und das Handeln seinen Schwerpunkt in den Beziehungen zur Außenwelt hat, so findet das Leben in dieser seine Angriffspunkte, seine Begrenzung und seine Ziele. Alles dies ist es, was die Ethik in ihren Bereich zu ziehen und zu regeln hat. Sie überwindet damit das bloß ursächliche Affektleben und setzt an dessen Stelle ethisch bestimmte Ziele und ethisch gerechtfertigte Mittel. Der Begriff der Ethik liegt also in der Rück-

sicht auf die Beziehungen des Ichs zur übrigen Welt, mit deren objektiven Interessen sie die subjektiven Ziele in Uebereinstimmung setzen will.

In diesem Sinne hat bereits Spinoza das ethische Problem aufgefaßt und zu lösen gesucht. Die spinozistische Ethik baut sich in mathematischer Form auf einer allumfassenden Weltanschauung auf und fußt auf dem Untergrunde der Erkenntnis. Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt bildet den Ausgangspunkt, Uebereinstimmung zwischen beiden das Ziel dieser Ethik, die hiernach das völlige Aufgehen des Menschen im Weltganzen fordert. Bemerkenswert ist, daß dieser großzügige ethische Gesichtskreis mit seinem naturalistischen und intellektualistischen Gepräge schon Heraklit und die Stoiker zu Vorläufern gehabt hat. Im Gegensatz hierzu tritt bei Kant der äußeren Welt das subjektive Gewissen als Schwerpunkt gegenüber, und dies Gewissen empfängt seine Richtschnur lediglich aus der reinen Vernunft, gänzlich unabhängig von aller Welt und Weltanschauung und ebenso unabhängig von den empirischen Verhältnissen und natürlichen Triebfedern des Lebens, ja sogar unabhängig von allen Rücksichten auf die handelnde Persönlichkeit und deren Interessenkreis. Die Vernunft stellt die gesetzmäßige Allgemeingiltigkeit als ethischen Grundsatz auf und sieht in diesem einen kategorischen Imperativ mit unbedingter Geltung. Losgelöst von aller objektiven Wirklichkeit, ohne jeglichen objektiven Stützpunkt, kann es daher nicht Wunder nehmen, daß diese Ethik ihren Stützpunkt suchen mußte in subjektiven, der Erkenntnis völlig unzugänglichen Postulaten; Willensfreiheit, göttliche Weltordnung und menschliche Unsterblichkeit waren solche Postulate, die sich rechtfertigen zu können glaubten allein dadurch, daß sie für die Möglichkeit einer derartigen Ethik notwendig schienen. Zwischen diesen beiden Gegenpolen stehen mit engerem Gesichtskreis ethische Systeme, die sich auf Postulate des staatlichen, nationalen oder allgemein menschlichen Gemeinschaftslebens stützen und aus ihnen die ethischen Normen herleiten. Anders der Buddhismus, der lediglich empirisch die Schäden und Leiden des Lebens zum Stützpunkt nimmt, als Verschuldung die Begierden erkennt und die empirische Vernunft zur

Vernichtung aller Begierden, ja der Lebensgier selber aufruft. Er schlägt damit die Brücken zu dem unverhüllten Eudämonismus, dessen Lebensziel das Lebensglück ist und dessen Ethik dieses Glück verwirklichen soll. Mit dem Eudämonismus betreten wir die Gefühlsethik, die gefühlsmäßig ein ethisches Ideal aufstellt; ich brauche hierfür nur zu erinnern an allgemein moralische Gefühlsideale, an altruistisches Wohlwollen und Mitleid, an die platonische Harmonie der Seele, an die kynische und skeptische Bedürfnislosigkeit und Gleichmütigkeit. Obwohl hier die Ethik in durchaus selbständigen und selbstherrischen Formen auftritt, hat sie doch durchweg nach einer autoritativen Stütze gesucht, die im praktischen Leben das ethische Sollen durchzusetzen geeignet sei. Die geschichtlichen Religionen haben sich dafür auf das göttliche Gesetz berufen oder auf Vorschriften, die sie aus der göttlichen Machtstellung, insbesondere aus der Eigenart von ethisch idealisierten Gottheiten entnahmen.

Dieser geschichtliche und systematische Fernblick war nötig, um zu zeigen, daß die Ethik noch immer ein Irrgarten ist, dessen Inhalt zwar durch die zwingende Gewalt des Lebens ziemlich übereinstimmend sich gestaltet hat, dessen Wege aber kreuz und quer durch die verschiedensten Formen der Begründung führen. Der Kulturmensch der Gegenwart findet jedoch ohne überzeugende Begründung keinen Halt, kann ohne sie eine Gesinnungsethik sich nicht zu eigen machen, sondern wankt und schwankt bei allen Erschütterungen, die seine Lebensführung ernstlich bedrohen. So ist es erklärlich, daß wir im Weltkriege einen Zusammenbruch der Ethik erlebt haben, wie ihn die Weltgeschichte noch nicht gesehen hat. Die Ethik muß tiefste Ueberzeugungsethik sein oder sie wird nicht sein.

Baut sich die Ethik auf Beweggründen, Zwecken und Mitteln auf, so erfordert sie, um in sich selbst übereinstimmend zu sein, einen höchsten Zweck, auf den alle engeren Zwecke sich einstellen müssen. In diesem höchsten Zweck liegt dann die verpflichtende Idee, die eine überpersönliche Artung und Geltung haben muß, um zugleich auch die verpflichtende Macht zu sein gegenüber dem Tun und Lassen der ihr unterzuordnenden Persönlichkeiten. Die nicht

personifizierenden Religionen haben es bei der beherrschenden Idee bewenden lassen, während die personifizierenden Religionen auch diese Idee personifiziert haben in Form eines gesetzgebenden und vergeltenden Gottes. Aus der verpflichtenden Idee stammt der Gegensatz zwischen rigoristischer und eudämonistischer Ethik. Rigoristisch sind alle Arten von Ethik, die der ethischen Idee einen übermenschlichen oder auch nur überindividuellen Ursprung geben und damit die Unterwerfung des Individuums unter ein Prinzip verlangen, das dessen natürliche, vom Selbsterhaltungstrieb geleitete Betätigung einschränkt und in andere Wege lenkt. Indes tragen auch sie dem Eudämonismus weitgehend Rechnung, wenn sie Glück und Lohn oder auch nur Erlösung von den Leiden des menschlichen Daseins versprechen. Der Eudämonismus der Ethik geht den umgekehrten Weg, indem er von dem Glück und Wohl des Individuums ausgeht; aber mit der Erweiterung des Gesichtskreises schränkt sich der Egoismus mehr und mehr ein und erweitert sich zu der Einsicht, daß im Interesse der Steigerung und Sicherung des Lebensglücks alle die Rücksichten notwendig werden, die der Rigorismus fordert und daß hierbei die Opfer an Selbstsucht sich ausgleichen durch den Zuwachs von Befriedigung und Glück, den sie erbringen. Wir sehen dies bei der Erweiterung des Gesichtskreises vom Einzelmenschen zur Familie, zum Volk und Staat und schließlich zum Ganzen der Welt, womit wir zum inneren Glück der geistigen Harmonie zwischen Mensch und Welt, christlich gesprochen zwischen Mensch und Gott gelangen. Im Rigorismus sind nicht Lust und Glück das oberste Prinzip, sondern die Pflicht, die im Verhältnis des Einzelmenschen zu dem idealen Ganzen begründet liegt. Aber kein Rigorismus hat gewagt, das Glück als nichtig zu betrachten. So haben auch alle Religionen ausnahmslos das Glück, obwohl in sehr verschiedenartigem Sinne, als Lohn des sittlichen Lebens hochgehalten und in ihm den Träger ihrer Wirkungsfähigkeit betont. In der Tat ist keine Ethik vom Eudämonismus, aber auch keine vom Rigorismus freizusprechen. In jeder Ethik vielmehr stehen Pflicht und Glück in unauflöslicher Wechselbeziehung. Sprechen wir doch auch von Pflichten gegen uns selbst und schließen hier jenen Gegensatz zur Harmonie zusammen.

Tatsächlich ist dieser ganze Gegensatz kein objektiver, in der Lebensbetätigung selber bedingter, sondern ein bloßer Unterschied des Gesichtspunkts, je nachdem wir die Lebensbetätigung vom Gesichtspunkt des Einzelmenschen aus oder vom Gesichtspunkt eines ihn einschließenden Ganzen aus betrachten. Erst mit dieser Erkenntnis und mit der richtigen Bewertung der verschiedenartigen Gesichtspunkte und ihrer gegenseitigen Beziehungen gelangen wir zu einem durchdringenden Einblick in die Bedingungen, mit denen unsere Lebensbetätigung zu rechnen hat.

Sehen wir zu diesem Zweck von aller Ethik ab und betrachten das menschliche Handeln lediglich unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Bedingungen, so müssen wir in vergleichend biologischer Betrachtungsweise diese natürlichen Bedingungen in ihren einfachsten Lagen aufsuchen und gelangen damit zur unbewußten, durch phylogenetische Anpassung zweckmäßig gewordenen Reaktion auf natürliche Reize. Diese Reaktion sehen wir in der aufsteigenden Entwickelungsreihe immer inhaltsreicher und verwickelter werden, derart daß zwischen Reiz und Handlung sich organische Vorgänge von zunehmendem Umfange einschieben. Die Reaktion wird zur Reaktionskette, für welche die instinktiven Tätigkeiten der höheren Organismen der Typus sind. Bei dem Auftreten von Bewußtsein tritt an die Stelle der unbewußten, auf inneren und äußeren Bedingungen beruhenden Reaktion ein bedürfnisartiges Handeln und schließlich ein zweckbewußtes Handeln, das geleitet ist von Erkenntnis der Außenwelt mit ihren natürlichen und geistigen Zusammenhängen, von dem Zwischenspiel der Gefühle und von der verstandesmäßigen, durch das Gefühlsleben gerichteten Ausnützung jener Erkenntnis zum eigenen Wohle des Subjekts. Mit der wachsenden Erkenntnis weitet sich aber auch der Einblick in die Bedingungen für jenes eigene Wohl des Subjekts. Nicht mehr bloß der nächste Augenblick und nicht mehr bloß die unmittelbare Umgebung bilden den Inhalt des erstrebten Wohls, Genusses oder Glückes, sondern auch die späteren Folgen treten in den Gesichtskreis, die gesamte Lebenszukunft wird zum Gegenstand der Vorsorge; die Vorteile des Gemeinschaftslebens machen sich geltend, fordern Rücksicht auf die Mit-

menschen wie auf die Gesamtheit unserer Umgebung, auf die wir mit unseren Lebensbedingungen angewiesen sind, fordern Erhaltung und Förderung alles dessen im Interesse der Existenz und des Fortbestandes der menschlichen Gattung, im Interesse der Mehrung unserer materiellen und geistigen Güter, im Interesse der Bereicherung und Erhöhung des Lebensinhalts; und schließlich tritt — im Zusammenhange mit der natürlichen Fortpflanzung — auch die Nachwelt in unseren Gesichtskreis ein als Schlußstein in diesem ganzen Interessengebiet. Die Vorsorge für die Nachwelt dehnt sich gattungsmäßig aus zur National- und Staatspolitik und schließlich bis zur Mitarbeit an der allgemein menschlichen Kulturentwickelung. Das sind die natürlichen Bedingungen, die dem menschlichen Handeln seine Richtung bestimmen bis zu den höchsten Stufen seiner Entwickelung. Die Gleichartigkeit dieser Bedingungen bei allen Völkern und zu allen Zeiten springt ohne weiteres in die Augen, und deshalb zeigt in ihren einfachsten und dauerhaftesten Zügen die ethische Lebensbetätigung überall eine auffallende Aehnlichkeit, die mit der aufsteigenden Kultur mehr und mehr zur Uebereinstimmung wird trotz aller Unterschiede in den Welt- und Lebensauffassungen.

Mit dieser Erörterung haben wir das grundsätzliche Wesen der Ethik erfaßt — als einen Gesichtspunkt, der das menschliche Handeln auf seine nähere und fernere Umgebung und schließlich auf das Ganze einstellt, an das der Mensch in seinen Existenzbedingungen gebunden ist. Mit dem Wechsel des Gesichtspunktes wird so der selbstherrische Persönlichkeitsmensch zum abhängigen Teil eines größeren Ganzen, der selbstsüchtige Mensch zum Träger sittlicher Pflichten, sein natürliches, durch Erkenntnis geläutertes Wollen zu einem Sollen, dessen Urgrund jenes größere Ganze ist, — unbeschadet übrigens der Berechtigung auch eines Rückwechsels dieses Gesichtspunktes. So wird die Ethik zum Erziehungsmittel und zur Norm, obwohl sie keineswegs im Gegensatz zur Natur des Menschen steht. So wird die Pflicht ihm leicht, ihre Erfüllung zur Befriedigung, der Zwang der Lebensnot zum Quell des Lebensglücks. So auch wird der ethische Rigorismus zum natürlichen Eudämonismus. Zugleich aber sehen wir, zu welchen inhalts- und folgenschweren Irr-

tümern und Disharmonien es führen muß, wenn man jenen Gesichtspunktunterschied zu einem Gegensatz der Prinzipien macht, wenn man damit Natur und Ethik auseinander reißt und auf diesem abschüssigen Wege von der Mißachtung der Natur zur Mißachtung des Lebens fortschreitet. Wir sehen außerdem, wie naturgemäß und ethisch zugleich es ist, wenn alle aufstrebenden Zeiten den Wert des Lebens an die Spitze aller Ethik stellen und in der wirkungsvollen Lebensbetätigung die unerläßliche Voraussetzung der Ethik erblicken. Die Ethik ist als Naturnotwendigkeit entstanden und bleibt für alle Zeiten in Uebereinstimmung mit der Natur, so sehr sie auch ihre Aufgabe darin sehen muß, den Gesichtskreis der menschlichen Lebensbetätigung zu erweitern, um ihn immer weiter hinaus der Ethik zu unterwerfen.

Noch aber sind wir hiermit nicht am Ende der ethischen Grundfragen angelangt. Jene Rücksicht auf das Ganze ist ein gänzlich allgemeines und deshalb rein formales Prinzip, dessen inhaltliche Füllung damit allein noch nicht gegeben ist. Das für die Ethik maßgebende Ganze muß erkannt sein, um sie inhaltlich beeinflussen und bestimmen zu können. Mag diese Erkenntnis noch so relativ, mag sie unvollkommen oder verfehlt sein, nichtsdestoweniger entscheidet sie über den Inhalt der Ethik und entscheidet damit über ihre Leistungen. Es handelt sich dabei um die Erkenntnis der Beziehungen des Menschen zu seiner näheren und ferneren Umgebung, um die Anpassung seiner Lebensbetätigung an die Lebensbedingungen, im letzten Ziele um die Erkenntnis der Stellung des Menschen im Ganzen der Welt, um die Regelung seiner Lebensführung gemäß den Aufgaben und den Pflichten, die er aus jener seiner Stellung innerhalb des Ganzen zu entnehmen und sich aus eigener Ueberzeugung aufzuerlegen hat. Diese Ethik ist nicht auf den natürlichen Menschen künstlich und äußerlich mit Zwangsvorschriften fremder Herkunft aufgepfropft, sondern quillt aus der Tiefe des Ichs hervor, ohne jemals Widersprüche in ihm erzeugen zu können, und gewinnt im vergeistigten Menschen nur immer höhere und umfassendere Bedeutung und die volle Autorität einer führenden Macht, deren Gebieter aber das Ich selber ist und bleibt. Sie ist nicht bloß Verstandesethik,

sondern zugleich auch echte Gefühlsethik, macht uns mittels der Gefühle im denkbar höchsten Sinne zu gleichgestimmten Teilen der natürlichen und der geistigen Welt und vergeistigt auf demselben Wege unsere eigene Natur. Dieser Weg durch das Gefühlsleben ist ja überhaupt das Kennzeichen für die autonome Gesinnungsethik, die hierin und nicht in Lohn oder Strafe den entscheidenden Hebel ihrer Wirkungskraft besitzt. Sie kennt auch kein sich aufopferndes Märtyrertum, sondern nur das unbeugsame Märtyrertum der inneren Ueberzeugung gegenüber den Anfechtungen der Unnatur, des Unverstandes und der Untiefen eines haltlosen Lebens anderer Art.

Lohn und Strafe, selbst wenn sie nur in der Form von innerer Befriedigung oder Reue auftreten, sind gegenüber einer solchen Ethik immer nur Zwangsmittel, deren die soziale Erziehung oder der religiöse Glaube oder andernfalls der Weltlauf sich bedienen, um ihre ethischen Anforderungen gegen widerstrebende Lebensführung durchzusetzen. Anders aber steht die Ethik der Frage des Lebensglücks gegenüber. Wollte die Ethik dem entgegentreten, so würde sie sich in schreienden Widerspruch setzen zu der menschlichen Natur und zu den einfachsten Tatsachen des alltäglichen Lebens. Habe ich doch auch selber bereits zugestanden, daß die Ethik ihrerseits den höchsten geistigen Glückszustand bedingt und verwirklicht. Aber alles dieses zugestanden, bleibt das Glück doch ein Begriff des Trieblebens, das nicht unter den Gesichtspunkt der Ethik fällt. Ihm steht die Ethik nicht gegensätzlich, sondern zügelnd und leitend gegenüber mit dem Ziele, die Lebenstriebe in Uebereinstimmung zu bringen mit den Interessen des größeren Ganzen und zwar hier wieder zugleich im eigenen Interesse des natürlichen Menschen, den sie dadurch vor unhaltbaren Ansprüchen und vor verderblichen Rückschlägen bewahrt. Das ist das Verhältnis zwischen Ethik und Glück, welches die inneren Lebenstriebe mit den äußeren Lebensbedingungen in harmonischer, von Erkenntnis durchleuchteter Uebereinstimmung hält. Hiermit haben wir den Inhalt dessen erfaßt, was im ethischen Sinne unter Vergeistigung des natürlichen Lebens zu verstehen ist. Vergeistigung bedeutet in diesem Sinne die Erfüllung des natürlichen Lebens mit dem Blick auf das Ganze, in welchem Teil und Ganzes vonein-

ander abhängig sind und nur in gegenseitiger Uebereinstimmung gedeihen können. Das ist durchsichtig schon für den einzelnen Organismus in seinem vitalen inneren Zusammenhange, aber ebenso durchsichtig auch für die organische Einheit von Familie, Volk und Staat und nicht weniger durchsichtig schließlich für das Ganze der Welt, wenn man dessen organischen Zusammenhang und die Stellung der Menschheit in ihm erkenntnismäßig und ethisch begreift. Und gerade dieses Begreifen und seine unentwegte Betätigung ist der eigenartige Inhalt dessen, was wir unter Religion verstehen und — mutatis mutandis — unausgesprochen immer verstanden haben. Durch die Religion erlangt die Ethik jene übergeordnete Macht, deren sie bedarf, um sich durchzusetzen, durch die Religion insofern, als diese der Bürge ist für die Einheit des Geisteslebens, für die Uebereinstimmung der motivierenden Erkenntnis und der die Handlungen bedingenden und einleitenden Gefühlsvorgänge, der Schiedsrichter zwischen dem Ich und dem Weltleben für alle Streitfragen, die deren naturnotwendigen Bund mit erkenntniswidriger Entzweiung bedrohen könnten.

Die ethische Grundfrage, wie wir unser Handeln einrichten sollen, ist der entwickelungsgeschichtliche Ausgangspunkt und der Endpunkt unseres religiösen Denkens, ist sein Schwerpunkt und sein Wert. Erkenntnis und Gefühlsleben sind eingeschlossen in unser Ich, über das hinaus aber das Handeln greift. Dieses ist die Frucht, die ausgestreut wird in die Außenwelt, in ihr keimt und in ihr wirkt. Deshalb ist die Ethik der religiöse Wert, um dessen willen die Religion so machtvoll dasteht und um dessen willen sie es verdient, als höchste Kulturmacht gezüchtet, gepflegt und der Zukunft bewahrt zu werden. Innerhalb der Religion bedeutet aber gerade die Ethik weder eine Tatsache des Menschenlebens noch ein spekulatives Problem, sondern eine klar vorgezeichnete Lebensaufgabe, die der ganzen Menschheit unterschiedslos gestellt bleibt als ein echter Mittler zwischen Natur und Geist. Sie ist der Schlußstein der religiösen Persönlichkeit, deren Wirkungsgebiet aber nicht ein Jenseits des Lebens, sondern ganz und gar das Wirklichkeitsleben selber ist; in diesem soll die religiöse Persönlichkeit sich bewähren, soll sie den Stürmen des Lebens wider-

stehen, an ihnen sich erfrischen und in ihnen seine Lebensaufgaben erfüllen. Dann gedeiht auf diesem Boden auch das ethisch-religiöse Ideal der Willensfreiheit, die in der religiösen Persönlichkeit ihre Bedingungen findet und ihre Gewähr.

Die hier gegebene Begründung und Behandlung der Ethik ist gänzlich unabhängig geblieben von jeder religiösen Lehre und hat gezeigt, daß die Ethik ein durchaus selbständiges Gebilde des geistigen Lebens darstellt. Was also hat sie mit der Religion zu tun? Wenn ich die Religion gekennzeichnet habe als das einheitliche Zusammenwirken von Erkenntnis, Gefühlsleben und Willensleben, derart daß alle diese Geistesrichtungen sich aufs engste gegenseitig durchweben und durchwirken, so geht aus den Darlegungen über die Ethik unmittelbar hervor, daß Religion ohne sie nicht denkbar ist und daß ebenso sie selber ohne Religion nicht denkbar ist. Dasselbe allerdings haben auch die geschichtlichen Religionssysteme behauptet. Nie aber haben sie eine Lösung gefunden, die mit den Tatsachen der Wirklichkeit und der wissenschaftlichen Erkenntnis vereinbar war. Der Grund hierfür ist klar. Sie sind von Voraussetzungen ausgegangen, die weder auf Tatsachen noch auf Erkenntnis gegründet waren, sondern einseitig vom Gefühlsleben offenbart, von seinen Bedürfnissen beschworen, von seinen Wünschen und Hoffnungen großgezogen und im Glauben traditionell verewigt wurden. Das allein ist es, was als Eigeninhalt der Religion über alle weltlichen Wissenschaften erhoben und nach Ursprung, Inhalt und Wert vergöttlicht worden ist. Kehren wir von dieser Höhe zu den Niederungen der Wirklichkeit und Wissenschaft mit ihren Tatsachen und deren Auswertung zurück, so fällt jener ganze vermeintliche Eigeninhalt der Religion in sich zusammen; was bleibt, ist nur Enttäuschung von Gefühlsansprüchen, die noch nicht gelernt haben, sich auf die Wirklichkeit zu einigen, mit ihr zu bescheiden und aus ihr sich zu nähren. Und doch geht immer wieder, wo auch die kritische Erörterung einsetzen mag, aus den Ergebnissen hervor, daß Religion ein höherer, umfassenderer und inhaltsreicherer Begriff ist, als jemals die geschichtlichen Religionen ihn erfaßt und verwertet haben, ja daß sie ihm noch gar nicht nahe gekommen sind. An der Ethik tritt das mit

entscheidender Klarheit zutage. Um aber die Klärung noch weiter durchzuführen, bedarf es der Beleuchtung auch noch anderer religiöser Begriffe, die geschichtlich ein besonderes ethisches Schwergewicht erlangt haben.

So der Begriff der Sünde. Ihr Kriterium ist die absolute Geltung, und diese führt zurück auf die Begriffe von gut und böse, die erst spät einen absoluten Charakter angenommen haben. Ursprünglich sind sie jedenfalls nur relativ gewesen. Bei den Primitiven gilt als gut, was den sozialen Gebräuchen entspricht, und das Gegenteil als böse. Ihr Ursprung ist also sozialer Art und relativ in Bezug auf die herrschenden und geheiligten Bräuche. Eine zweite Wurzel haben diese Begriffe in den primitiven Vorstellungen von Kräften, Dämonen und Geistern, die dem Menschen gefährlich und schädlich werden können; hier sind Schädlichkeit und Nützlichkeit relativ gedacht in Bezug auf die Interessen der Menschen. So bereiten sich die guten und bösen Götter der orientalischen Religionen vor, sowie die späteren Engel und Teufel. Der Steigerung des relativen zum absoluten Begriff von gut und böse begegnen wir erst in der persischen Religion, die ihm sogar die Götter mit ihrem Tun und Treiben unterordnet, die gesamte Welt in diesem Sinne ethisiert und die Religion der Ethik einverleibt. Das ist von grundsätzlicher Bedeutung, insofern hier die ethische Idee — in geradezu platonischem Sinne — als Wesensbestandteil der Wirklichkeit in unabhängiger Geltung über Göttern und Menschen schwebt und in deren eigenem Wesen sich auswirkt. Der Polytheismus erlangt dadurch eine ethische ideale Einheit, die im Monotheismus mit der Machteinheit verschmilzt, derart daß nun der monotheistische Gott mit seinem Wesen und Willen die Ethik diktiert. Anders wieder in den pantheistischen Religionen, in denen die Einheit der pantheistischen Urkraft das Ideal ist, auf welches alle Ethik sich einstellen muß. Menschenwerk selbstverständlich bleibt die Ethik in beiden Fällen, nur daß der Pantheismus dies eingesteht und logisch durchführt, der Monotheismus dagegen seine Ethik in die Göttlichkeit versenkt und als Offenbarung in der Form von göttlichen Geboten wieder aus ihr herausholt. Hier wird der Verstoß gegen die Gebote und die Gerechtsamen der abso-

luten Gottheit zur absoluten Sünde. Diese ideellen Zusammenhänge beleuchten zur Genüge das Wesen jener Begriffe.

Im Gegensatz zu solcher Metaphysik des Absoluten mit ihrer durch die Tradition so reich genährten Wucherkraft und traditionellen Ueberlegenheit sind für die mühsam ringende Erkenntnis das Absolute die Erlebnisse, auf denen sie arbeitet. Ihnen gegenüber aber stellt die anspruchsvollere religiöse Metaphysik sich auf den Standpunkt der Uebererkenntnis, die nicht empirisch, wohl aber religiös erlebbar ist als Offenbarung des Absoluten. Ja sogar die Tradition selber wandelt sich ins Absolute um, indem sie sich als angeboren und ererbt ausgibt. Der Streit um angeborene religiöse Anlagen, um ethische Grundcharaktere, ja sogar um eingeborene Ideen bestimmten Inhalts ruht auf diesem Boden. Hinsichtlich der ethischen Artung des Menschen prägen sich hier Gegensätze aus wie z. B. einerseits in der chinesischen Staatsreligion, die den taoistischen Grundsatz anerkennt, daß die Natur, vom Himmel in den Menschen gelegt, ihm einen ethisch reinen Charakter mitgibt und ihn zu dessen Bewahrung verpflichtet, und andererseits im Christentum, das die Erbsünde lehrt und dem Menschen die Aufgabe stellt, vermöge einer absoluten Willensfreiheit durch Annahme des Glaubens und durch Gnadenwahl sich von der Sünde zu erlösen. Aus der absoluten Willensfreiheit, die den Menschen unabhängig macht von Vorleben, Erziehung und Erkenntnis, erwächst der Begriff der absoluten Schuld und der absoluten Verantwortlichkeit sowie der Begriff einer absoluten Vergeltung, die dann eben nur noch durch Gnade überboten werden kann. Dieses ganze absolute Begriffsgewebe hebt für das menschliche Handeln jeden Zusammenhang mit außerreligiösen Bedingungen auf und macht es nur noch für übermenschliche Einwirkungen zugänglich, wie sie in der Tat ja in mittelalterlichen Zeiten fast ausschließlich in Anspruch genommen worden sind.

Unter den hier verworfenen Begriffen habe ich auch die Vergeltung genannt, die zu Unrecht mit der Ethik verquickt worden ist. Mit dieser hat sie nichts zu tun, sondern ist ein Abkömmling des Gefühls der Rache. Als solcher ist sie in die sozialen Bräuche und Gesetze eingewandert und hier als Sühne in den Rahmen der

Gerechtigkeit eingespannt worden, um geschehenes Unrecht wieder gut zu machen. Das soziale Recht kann darüber streiten, die Ethik nicht. Denn deren Ziel ist lediglich die Erziehung des Menschen zur Sittlichkeit. Wenn sie hierzu das Mittel der Strafe anerkennt, so tut sie es im Sinne der Besserungsstrafe, nicht aber der Vergeltungsstrafe. Der Unterschied macht sich geltend im Strafvollzug, dessen Art und Weise nicht Uebeltat durch Uebeltat vergelten, sondern sie verhüten und zu diesem Zweck den Uebeltäter bessern soll. Deshalb fällt eine Vergeltung im Jenseits überhaupt aus dem Rahmen der Ethik heraus und könnte nur als Abschreckungsmittel wieder ethischen Wert erlangen. Tatsächlich haben die Religionen in diesem Sinne das Vergeltungsmotiv verwertet, wenn auch mit dem Phantom einer absoluten (göttlichen) Gerechtigkeit zu begründen versucht. Indes brauche ich nach den voraufgegangenen Darlegungen nicht zu wiederholen, daß solche Drohung als fremder Zwang eine wahre Ethik in ihrem innersten Wesen zerschellt und irreligiös im schärfsten Sinne ist, weil sie nicht der Gesinnungsethik, sondern nur einer wertlosen, rein äußerlichen Werkethik Rechnung trägt.

Schuld, Verantwortlichkeit, Vergeltung — dieses eng in sich verschlungene Begriffsbündel hat aber mit den voraufgehenden Erörterungen erst eine Kritik gefunden, die in der problematischen Seite stecken bleibt. Das religiöse Bewußtsein indes verlangt unweigerlich mehr, verlangt für jene Begriffe eine völlige Klarstellung, um mit ihnen abrechnen, ihren Tat- und Rechtbestand erkenntnismäßig prüfen und bewerten zu können. Wenn, wie noch nachzuweisen ist, eine absolute Willensfreiheit nicht aufrecht erhalten werden kann, wenn vielmehr auch die menschlichen Willenshandlungen dem Gesetz von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung unterliegen, dann bedeutet Schuld nur den nächstliegenden Anstoß und Eingriff in die Geschehenskette und besagt nichts anderes als daß der schuldige Mensch als solcher den Gelegenheitsanlaß gebildet hat, daß durch ihn, sein Denken und Wollen, ein bestimmtes Geschehen ausgelöst worden ist. Greifen wir nun aber weiter zurück in die logischen und kausalen Bedingungen des Denkens und Wollens des Schuldigen, dann weicht auch die Schuld in jene Bedingungen zurück, also in

die Lebens-, Entwickelungs- und Einflußverhältnisse, unter denen und kraft deren er zu dem Vollbringer seiner Handlungen geworden ist. Jene Bedingungen aber fallen, soweit menschliche Kräfte dabei beteiligt sind, den näheren und ferneren Umkreisen zur Last, unter deren Einfluß der werdende Mensch in Anbetracht seines Vorstellungs- und Willenslebens gestanden hat. Hier liegt der Knotenpunkt der ganzen Schuldfrage, hier tritt dem einzelnen Menschen gegenüber das Ganze, dessen Glied er ist, in den entscheidenden Gesichtskreis ein und trägt die Verantwortung. Und diese Verantwortung legt jenem Ganzen — wie der Familie so auch dem Volke und dem Staate — Pflichten auf, deren Erfüllung den Gliedern gegenüber gefordert werden muß. Das sind die vorsorgenden Pflichten der Lebensordnung, der Erziehung, der Gesetzgebung, des Strafrechts, — des Strafrechts aber nun im ethischen Sinne der nachträglichen und ergänzenden Erziehung, nicht der Vergeltung. So schließt sich der Kreis der fraglichen Begriffe zu einer Ethik des sozialen Gemeinschaftslebens, die aber mit der Religion in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht. Der Mensch jedoch ist nicht bloß ein Teil eines größeren Ganzen, sondern als geistiges Ich ist er auch selbst ein einheitliches Ganze, ein Bewußtseins-Ich, dem als Teile die verschiedenen Geistesrichtungen und als deren Inhalt schließlich alle einzelnen Geistesvorgänge des Vorstellungs-, Gefühls- und Willenslebens zugehören. Alle diese Teile finden ihren einheitlichen Zusammenschluß im Gewissen, welches den geschlossenen und beredten Ausdruck des geistigen Ganzen darstellt. Für das geistige Ich bedeutet das Gewissen als sein Führer, Richter und Vergelter einen absoluten Wert, und in diesem absoluten Wert finden nun auch die absoluten Begriffe der Schuld, der Verantwortung und der Vergeltung, letztere in Form von Gemütsruhe, von Glück und von Reue, ihren rechtmäßigen Geltungsanspruch, der den höchsten religiösen Wert umfaßt. Dieser Geltungsanspruch beschränkt sich aber durchaus auf das geistige Ich und reicht nicht über dieses hinaus. Geht man über das geistige Ich hinaus, dann wird aus dem Ich ein bloßer Teil eines größeren Ganzen, und dieses Ganze findet seine Grenzen erst am All des Seins und Geschehens, in dessen unendlichem Kausalzusammenhange

sich jene Begriffe verlieren und auflösen. Mit andern Worten: die Schuld wird zur Schuld des Weltgeschehens d. h. zum Ergebnis jener endlosen Summe von Bedingungen, die im einzelnen Falle der Menschwerdung und dem Menschenleben zugrunde liegen, die den einzelnen Menschen zu dem gemacht haben, was er geworden ist und wie er in seinem Handeln zutage tritt. Die Begriffe der Schuld, der Verantwortung, der Vergeltung sind eben in diesem weiteren, das Ich überschreitenden Rahmen nicht mehr anwendbar.

Auf die verworfenen Absolutheitswerte führen auch die unüberwindlichen Schwierigkeiten zurück, die den Religionen dieser Richtung in dem fatalistischen Prädestinationsproblem entstanden und für die Ethik von einschneidender Bedeutung sind. Wozu bedürfte es denn einer Ethik, wozu unseres Strebens und Ringens um die Zukunft, wenn doch dies alles nur Schein wäre, hinter dem die kausalgesetzliche Notwendigkeit ihr unabänderliches Wesen triebe? Das ist die fatalistische Wendung in ihrer rationalen Form, während ihre metaphysische Form in die Prädestination ausläuft. Der Fatalismus krankt daran, daß er Erkenntnis und Wirklichkeit verwechselt und durcheinander wirft. Denn gleich den Begriffen der Gesetze und der Gesetzlichkeit hat auch der Begriff des Schicksals eine lediglich logische Berechtigung und darf nichts anderes bedeuten als eine gedankliche Zusammenfassung aller das Wirklichkeitsgeschehen bedingenden Tatsachen. Diesem Begriff schiebt der landläufige Fatalismus nicht bloß ein reales Sein zu Unrecht unter, sondern hat sich oft noch weiter verstiegen bis zur Personifizierung jenes Begriffs. In späterer Zeit wurde der Schicksalsbegriff mit der Gottesidee verschmolzen und wandelte sich dann zum göttlichen Ratschluß um, mit anderen Worten: zur Prädestination. Das wirkliche Leben besteht aber nicht aus Erkenntnisinhalt und nicht aus errechneten Erscheinungen und noch weniger als alles dies aus einem vorherbestimmten Drama göttlicher Kunst, sondern aus der Urwirklichkeit der Tat, die doch von jeder Erkenntnis und Berechnung und Bestimmung unabhängig sich vollziehen muß, um wirklich und wirkend zu sein. Und sie muß sich vollziehen im Zusammenhange aller ihrer Bedingungen, im Konflikt mit entgegenstehenden Triebkräften, unter allem Aufwand körper-

licher und geistiger Mühsale und Kämpfe um den Erfolg. Ohne die Voraussetzung unseres vollen und lebendigen Mitwirkens würde die ganze fatalistische Rechnung und Vorherbestimmung nur ein einziger Fehler sein. Nichtsdestoweniger liegt in dem religiösen Fatalismus und seiner Verwebung mit dem praktischen Leben ein ethisches Motiv verborgen, dessen Sinn und Wert nicht übersehen werden darf. Eine fatalistische Tatsache ist das Getriebe der Außenwelt, die uns umgibt und in deren Geschehnisse unser Leben verflochten ist, und eine ebenso fatalistische Tatsache ist die, daß wir als menschliche Wesen geboren sind mit unserer Abhängigkeit von dem Getriebe jener Außenwelt. Daraus folgt die Notwendigkeit, uns mit diesen Tatsachen in Uebereinstimmung zu halten und unser Leben nach Maßgabe ihrer Bedingungen zu gestalten. Der religiöse Fatalismus bekräftigt dies mit dem ethischen Gebot der Ergebung in das uns auferlegte Schicksal und mit dem ethischen Verbot, uns mit dem Schicksal zu entzweien und mit ihm zu hadern. Keineswegs wird dadurch unsere tätige Einflußnahme auf das Schicksal ausgeschlossen. Das ist der religiöse Sinn des fatalistischen Motivs.

In das ethische Gebiet fällt schließlich ein Zug, der in allen Religionen eine starke Betonung gefunden hat, die Liebe zu den Mitmenschen. Ihre natürliche Wurzel liegt in der instinktiven Kindesliebe, die sich durch die Familie, die Sippe, den Stamm und die Nation zur allgemeinen Menschenliebe erweitert. Dem entspricht auch die geschichtliche Entwickelung dieses ursprünglich rein sozialen Prinzips, das der Erweiterung des Gesichtskreises in Bezug auf die Zusammengehörigkeit menschlicher Gemeinschaften offenbar gleichmäßig gefolgt ist. Wird bei den primitiven Völkern darunter vorwiegend Hilfsbereitschaft und Treue verstanden, so tritt in den entwickelten Kulturreligionen mehr die Wohltätigkeit, die Barmherzigkeit, das Mitleid in den Vordergrund. In allen großen Religionen des Orients wird dies ausdrücklich als religiöse Vorschrift betont und allem lebenden Geschöpf gegenüber gefordert. Der allgemeine Ausdruck Liebe muß in diesem Sinne aufgefaßt werden und entkleidet sich dann des sozialen Scheins zugunsten des nun hervortretenden ethischen Charakters. Es mag sein, daß der Grundsatz und die

Vorschrift solcher Liebe in älteren Zeiten zunächst nur in der Beschränkung auf die Stammesgenossen Geltung gehabt hat, ohne über diese hinaus auch fremdstämmige Menschen zu umfassen, daß also die Nächstenliebe nicht gleichwertig mit der allgemeinen Menschenliebe gewesen ist, mit einer Menschenliebe, die selbst durch Schuld, Beleidigung und Feindseligkeit sich nicht beirren und zur Lieblosigkeit umwenden läßt. Aber schon in den Vorschriften der Mildtätigkeit gegenüber allem lebenden Geschöpf liegt ein entscheidender Hinweis auf Erweiterung eines solchen engen Begriffs von Nächstenliebe, und auch im Alten Testament finden sich mehrfach bestimmte Aussprüche, die den Nächsten als den Andern, als den Mitmenschen in allgemeiner Bedeutung verstehen lassen müssen. Jedenfalls aber wird mit dem Anspruch der Religionen auf Geltung über die Nation hinaus, mit ihrer Erweiterung zur allgemein geltenden Menschheitsreligion ganz naturgemäß und unausbleiblich das herrschende Prinzip und Gebot in nunmehr rein ethischem Sinne die allgemeine Menschenliebe. Insbesondere verknüpft sich mit jeder Art von Pantheismus grundsätzlich und notwendig nicht bloß die unbegrenzte Menschenliebe in ihrer allgemeinen Humanitätsbedeutung, sondern ebenso auch die Liebe zu allen Lebewesen wie zu allem sonstigen Inhalt des gottentsprungenen und gottdurchwebten Alls. Gleichsinnig übrigens wird auch im personifizierenden Monotheismus die allgemeine Menschenliebe auf die Gottesliebe gegründet und gestützt. Eine letzte Erweiterung erlangt der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe durch die ausdrückliche Vorschrift selbst der Feindesliebe. Vorbereitet schon durch den Gedanken, daß auch persönliche Feindseligkeit wie nationaler Streit und Krieg trotz aller Aufstachelung von Abneigung und Mißwollen doch das allgemeine Mitmenschentum nicht zerstören und nicht aufheben können, tritt die Forderung der Feindesliebe als weltliches Humanitätsideal in der Stoa zutage. Gemäß ihrem allgemeinsten und beherrschenden Grundgedanken, daß die Welt ein einheitliches gott- und geistdurchwebtes Ganze ist und daß die Teile heilig seien, wenn dem Ganzen Verehrung gebühre, erhebt die spätere Stoa folgerichtig die Forderung, auch jedem einzelnen Menschen ohne Unterschied kraft seines Weltbürgertums Schutz und Liebe angedeihen

zu lassen. Für die Ausdehnung dieses Grundsatzes bis zur Feindesliebe führe ich die bekannte Belegstelle Seneca's an: „Die Stoiker sagen: bis ans Lebensende werden wir tätig sein; wir werden nicht ablassen, für das Allgemeinwohl zu wirken, den Einzelnen beizustehen, sogar unseren (persönlichen) Feinden Hilfe zu leisten mit milder Hand"[1]. Schon die mittlere Stoa übrigens und in ihr besonders Poseidonios von Apameia (etwa um 100 v. Chr. herum) hatte die Liebe zu den Menschen als innerstes Wesen der Gottheit erfaßt und damit dem Humanitätsideal einen göttlichen Hintergrund gegeben. Gänzlich im Lichte der Religion steht das Ideal der Liebe und innerhalb seiner die Forderung und Vorschrift der Feindesliebe als charakteristische Eigenart gerade derjenigen Religionen, die aus dem Mutterschoße einer gedrückten Zeit, eines zum Mitleid zwingenden Denkens und Fühlens hervorgegangen sind. So durchdringt den ganzen Buddhismus die Idee einer läuternden und herzbefreienden, in alle Himmelsrichtungen ausstrahlenden, die ganze Welt mit ihren Strahlungen erfüllenden Liebe, die in den heiligen Texten durch immer neue Ermahnungen und Gleichnisse gefeiert wird; die Feindesliebe bildet in diesem weltumspannenden Rahmen eine Forderung von schärfster Betonung[2]. Ebenso verkündet in der grundlegenden Berg-

---

1) Seneca, De otio aut secessu sapientis. Ex cap. XXVIII. 4.

2) Um das buddhistische Ideal der Liebe in seiner Eigenart näher zu kennzeichnen, seien hier einige Aussprüche aus den ältesten kanonischen Texten des Buddhismus wortgetreu angeführt: „Die Liebe ist des Herzens Erlösung" (Anguttara-Nikapo, Eka-Nipato). — „Wie eine Mutter selbst mit Hintansetzung ihres Lebens über ihrem einzigen Kinde wacht, so pflege Jeder eine unbegrenzte Liebe für alle Wesen" (Sutta-Nipato, Metta-Suttam). — „Mit dem einzigen Verlangen wohlzutun segne den Toren und Unwissenden, der dir Leid zufügt; das ist eine Weisheit, die durch Kampf zum Siege führt" (Jatakam). — „Je mehr mich ein Mensch mit Schmähungen überhäuft, desto mehr will ich ihm begegnen mit dem Schutz meiner willfährigen Liebe" (Sutra der 42 Teile, chinesisch-buddhistisch). — „Und wenn auch Räuber und Mörder mit scharfer Säge euch Gelenke und Glieder abtrennten, so würde wer da in Wut geriete nicht meiner Lehre folgen. Vielmehr habt ihr euch da so zu üben: nicht soll unser Herz verstört werden, kein böser Laut entfahren unserm Munde; liebevoll und mitleidig wollen wir bleiben, liebevollen Herzens, ohne heimlichen Haß; und jene Person werden wir mit liebevollem Herzen durchstrahlen; von ihr ausgehend werden wir die ganze Welt mit liebevollem Herzen, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Feind-

predigt das Christentum die gefeierte Lehre: „Liebet eure Feinde“. Das sind allerdings hohe Gipfel der moralischen Erlösungslehre, die jenen beiden Religionen eigen ist, und sie bilden in der Tat einen aller Kritik standhaltenden Eigeninhalt der religiösen Ethik. Aber auch diesen Eigeninhalt muß jede Ethik bekennen, welchen Ursprungs und welcher Begründung sie auch sei, sobald sie sich über Grenzen erhebt, sobald sie den Gesichtspunkt vom Ganzen aus nimmt und die Menschheit als Ganzes begreift mit der ethischen Aufgabe, gemeinsam und in gegenseitiger Unterstützung das Leben mehr und mehr mit menschlicher Geisteskultur zu durchdringen. Erst von diesem Gesichtspunkt aus wird die Feindesliebe in ihrer Möglichkeit und tief greifenden Bedeutung voll verständlich, erst so erhebt sie sich aus dem engen Gefühl der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu der ethischen Höhe eines umfassenden Humanitäts- und Weltprinzips.

Bei aller Selbständigkeit aber führt die Ethik doch immer wieder zu einer Religion zurück oder weist vielmehr auf eine Religion hin, die im Brennpunkt unseres Geistes stehend ihm seine Aufgaben zeigt und deren Ziele bestimmt. Diese Leistung vollbringt die Religion ihrem Wesen gemäß in dem einheitlichen Zusammenschluß aller Richtungen des Geisteslebens, in der dauernden Erhaltung und Festigung dieses Zusammenschlusses und in der Erhebung des Geisteslebens auf dieser Grundlage und über sie hinaus zu einem Hochbau sittlichen Wirkens. Auf diese Weise zieht die Religion neben dem Erkenntnis- und Gefühlsinhalt nun auch die gesamte Ethik in ihren Bann.

d) Der religiöse Glaube.

Bereits in der Erörterung des religiösen Tatbestandes[1]) habe ich den religiösen Glauben gekennzeichnet als eine Nachgeburt der religiösen Gesamtentwickelung, die in engem Zusammenhange steht

---

seligkeit und Uebelwollen freiem Herzen durchstrahlen“ (Majjhima-Nikayo). — Zitiert nach Seidenstücker, Buddhistische Evangelien, Leipzig 1909, und nach desselben Verfassers Pali-Buddhismus in Uebersetzungen, Breslau 1911.

1) Abschnitt I. Seite 32ff.

mit der erst spät erfolgten Vereinigung der Einzelbestandteile zu einheitlich geschlossenen Religionssystemen unter dem Einfluß des erwachenden synthetischen Denkens. In den Erörterungen über die psychologischen Wurzeln der Religion[1]) habe ich dies noch dahin ergänzen müssen, daß für den Glaubensinhalt und die Glaubensmacht Tradition, Gefühl und praktischer Wert die entscheidenden Faktoren sind. Aber endgiltig ist damit das Problem des Glaubens noch nicht erledigt, sondern die Stichhaltigkeit jener Grundlagen, auf denen der Glaube nach Begriff und Anspruch sich aufbaut, fordert hier noch die Kritik heraus.

Der Begriff des Glaubens ist eines Stammes mit dem Begriff des Meinens, des Vermutens, eines vorläufigen Urteils (Kant), das sich der Unsicherheit seines Inhalts bewußt ist, ihn aber doch für wahrscheinlich hält. Der Anlaß zu solchen Urteilen liegt unter dem Zwang des praktischen Lebens in den Erfordernissen des Handelns. Das Handeln im Dienste der Erhaltung und Förderung des Lebens drängt dem Naturmenschen das Bedürfnis auf, die Umgebung, in der er lebt, in ihrem Sein und Geschehen, in ihren nutz- und schadenbringenden Erscheinungen zu ergründen, und dem Kulturmenschen dementsprechend das Bedürfnis, die Welt, in der er lebt, und seine Stellung zu ihr zu begreifen. Nebenbei liegt der Anlaß zu solchen Meinungsurteilen auch in dem Einheitsdrange unseres Denkens, das sich mit dem Nichtwissen und mit zusammenhanglosen Denkinhalten nicht abzufinden vermag, sondern Zusammenhang erzwingt, indem es ergänzt und deutet und dichtet in mehr oder weniger zutreffender Art um des Erfolges willen — vorbehaltlich einer besseren Einsicht. Diese Art des Meinens und Glaubens ist aber nicht dasjenige, was die Religionen unter dem Begriff des Glaubens verstehen. Zwar liegt auch dieser Glaube außerhalb des erfahrungsmäßigen Wissens und überschreitet oft sogar das Begreifen, zwar ist auch er ein inhaltliches Ergänzen, Deuten und Dichten, aber ohne Vorbehalt, ohne Zweifel, ohne Zugeständnisse irgend welcher einschränkenden Art:

---

1) Abschnitt III. Seite 177 und Seite 190ff.

ein Glaube, dem von vornherein endgiltige, alle Erkenntnis überragende, jedem andern Urteil trotzende und unumstößliche Wahrheit zugesprochen wird.

Schon einmal habe ich diesen Glauben einen unerhörten Begriff genannt, der nicht seinesgleichen hat, und bin seinem Anspruch, eine Stütze der Religion zu sein, mit der Frage nach seiner eigenen Stütze begegnet. Die Theologie hat diese Frage beantwortet mit der Zuflucht zur göttlichen Offenbarung, zu angeborenen Ideen, zu unwiderlegbaren Denknotwendigkeiten, ja sogar zu praktischen Lebenserfordernissen. Dieser Art des Denkens kann jedoch eine vorurteilsfreie Erkenntnis nicht folgen. Ihr bleibt immer wieder nur übrig, der Entstehungsweise des Glaubensbegriffs nachzugehen und in ihr die bedingenden Umstände aufzusuchen und der Kritik zu unterwerfen. Aufgefunden haben wir als wesentlichen Umstand die Autorität des religiösen Systems und haben im werdenden Christentum das helle Aufleuchten des Glaubensprinzips festgestellt, das hier zum ersten Male in seiner ganzen Eigenart und seinem ganzen Anspruch auftritt. Die Autorität des religiösen Systems! Hier in der Tat liegt der Angelpunkt des Glaubensproblems. Hatte der primitive Mensch gefragt: was muß ich tun, um mich im Leben zu behaupten?, hatte er weiter gefragt: wie kann ich die mir überlegenen Kräfte und Mächte für mich gewinnen, sie meinem Leben dienstbar und nutzbar machen?, und hatte er die traditionellen Ergebnisse dieser Fragen, die Lebensethik und die vermeintlichen Heilswerte, mit religiösem Kultus umgeben, so fragt der zum synthetischen Denken herangereifte Kulturmensch nun auch notgedrungen und folgerichtig: wie reimt sich alles dies zusammen, wie kann ich alles dies denkend begreifen? Damit stehen wir vor der Wurzel des religiösen Systems, vor der Wurzel des religiösen Glaubens und — vor der Kluft zwischen traditionellem Glauben und unabhängiger Erkenntnis, die auf profanem Wissen fußt, und damit zugleich begreifen wir das Wesen dieser Kluft und den Wesensunterschied ihrer grundverschiedenen Gestade. Indes sind hiermit die Bedingungen für die Entstehung eines solchen Glaubensbegriffs noch keineswegs erschöpft. Derartig hoch liegende

Begriffe pflegen nicht zu entstehen und sich einzubürgern, ohne daß sie in irgend einer Weise bereits vorbereitet sind. Das ist in der Tat auch hier der Fall.

Gehen wir auf das primitive Leben zurück, so glaubt allerdings auch hier der Mensch an die Richtigkeit seiner Tabu- und Totemvorstellungen wie auch seines Geister- und Dämonenwahns und vor allem an seine Magie und ihre Macht. Aber das ist nichts als unreifer Kinderglaube, ein Glaube, der das dürftige Wissen des primitiven Menschen darstellt, ein Meinen, das ihn weder bindet noch auf sich verpflichtet noch auch ihm als unabänderlich gilt. In Ermangelung eines Besseren nur dient ein solcher Glaube ihm als Lebensbehelf. Immerhin, der Anfang auf der abschüssigen Bahn ist eingeleitet. Er glaubt an etwas, das ihm nicht die sinnlich begründete Erfahrung, sondern nur eine deutende Phantasie geliefert hat. Und diese Art des Meinungsglaubens erstarrt durch Tradition zu einer Macht, die das ganze primitive Leben durchsetzt und Bräuche, Sitten, Riten auf sich einstellt. Hier liegt der zweite Schritt auf jener abschüssigen Bahn. Die Tradition ist zur Autorität geworden, die den überlieferten Glaubensinhalt trägt und stützt und in die kommenden Zeiten führt. Aber es ist ein unbewußter Autoritätsglaube, dem die Autorität der Tradition verborgen bleibt, weil sie kein sinnliches Gewand trägt. Erst in dem sinnlichen Gewande der lebendigen Persönlichkeit tritt ein bewußter Autoritätsglaube auf, der nun auf überlegener Einsicht und Erkenntnis fußt, sich ihr unterwirft und sich auf sie beruft. Hier stehen wir vor dem Glauben der entwickelteren Nationalreligionen, wie er uns in diesen geschichtlich entgegentritt. Indes auch dieser Glaube bleibt zunächst auf einen begeisterten Jüngerkreis beschränkt oder er bleibt schwach und vergänglich, wie es die überall vorhandenen Vorläufer der sogenannten Religionsstifter zeigen. Er wird erst dann traditionell, wurzelfest und heilig, wenn er mythisch umrahmt, auf übernatürliche Erleuchtung oder göttliche Offenbarung gestützt und im religiösen System verankert ist. So stellt er sich in der Verknüpfung mit den großen Religionsstiftern dar, auch hier aber immer noch als bloßer Autoritätsglaube. Um über diesen Glaubensgrad hinauszugelangen zu einem Glauben, der

in sich selber seinen Halt und seine Ueberzeugungskraft hat, müssen wir noch weiter hineingraben in die geschichtlich-kulturellen Bedingungen, unter denen dieser höchste Glaubensgrad entstanden ist.

Hier stoßen wir zunächst auf die weit verbreiteten, schon bis in das primitive Leben zurückreichenden und gerade in der vorchristlichen Zeitspanne zur Hochflut angeschwollenen Mysterienbünde, die hierzu wirkungsvoll den vorbereitenden Grund gelegt haben. Als freie Bünde hatten sie ihr einziges Band in der einigenden Verpflichtung auf den Inhalt und den Wert des Mysteriums. Im Wesen des mystischen Geheimnisses liegt seine Unzugänglichkeit für regelrechte Erkenntnis, liegt der gefühls- und willensmäßige Entschluß zu seiner Annahme seitens der Mysten, mit anderen Worten der bloße Glaube an seine Geltung. Und dieser Glaube selber wird unterhalten und suggestiv gestärkt durch den Bund. Von den Mysterienbünden ist jetzt bekannt, daß sie in den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Zeitrechnung nicht bloß weit verbreitet, sondern auch volkstümlich waren, und damals besonders im orientalischen und hellenistischen Kulturkreise. Gerade dieser Kreis aber erfüllte noch eine weitere Bedingung: er kannte und pflegte die in vertieftem Denken gewonnene Ueberzeugung als Nachblüte der griechischen Philosophie, die damals in lebhaften Zeit- und Streitfragen weite Wellen zog. Auf religiösem Gebiete hatten auch die jüdischen Propheten bereits ihre Stimme laut erhoben für den Vorrang der Ueberzeugung und des lebendigen Glaubens vor den Aeußerlichkeiten von Ritus und Gesetz. So kann es nicht Wunder nehmen, daß das Christentum von vornherein mit der Forderung eines Glaubens auftrat, der die Welt aus den Angeln zu heben imstande sei. Dazu tritt die zentrale Stellung dieses Glaubens im christlichen System, mit deren Erschütterung die ganze Religion ins Wanken gerät. Beides im Verein bildet einen festen Kern jener Autorität, die dem Glauben seine Macht und seine Wucht verleiht. Aber trotzdem hätte diese Autorität kaum genügt, wenn ihr nicht der das ganze Christentum beherrschende Gefühlscharakter dieser Religion zu Hilfe gekommen wäre, um im Gefühlsleben auch den Glauben wuchernde Wurzeln schlagen zu lassen. Die intensiven Gefühlswerte, die in der Form von Bedürfnissen,

Wünschen und Hoffnungen, in der Form von Lohn und Strafe, von Liebe und Gnade den Kern des Christentums zusammensetzen, der Zauber des Wunderglaubens, der von jeher eine Machtwirkung auf das menschliche Gemüt ausgeübt hat gerade dadurch, daß er die Grenzen des Menschlichen überschreitet, und nicht zum wenigsten auch der Gefühlswert der mystischen Offenbarungen und Wahrsagungen mit ihrer alten und fest eingewurzelten Tradition, die stets ja den Wert einer übernatürlichen Offenbarung annimmt und suggestiv sich in das Geistesleben einnistet, das sind die nimmer rostenden Triebfedern, die alle gegenteiligen Einflüsse überwinden und entkräften. In der Tat stützen alle Rechtfertigungen des Glaubens, in alten wie in neuen Zeiten, sich ausschließlich auf die siegesgewohnten Gefühlsmotive. Völlig klar und unverhüllt treten so auf dem Gebiet des Glaubens Gefühlsleben und Erkenntnis zum Entscheidungskampfe um den Vorrang in die Schranken.

Das Gefühlsleben hat in diesem Kampfe ein unbeugsames Interesse daran, die Erkenntnis herabzusetzen, sie als menschlich beschränkt und spezifisch menschlich verfärbt zu erklären, als unfähig, in das Wesen der Dinge einzudringen, als gänzlich unzureichend, um die Welt und das Weltgeschehen, um das Leben und seinen Sinn zu erklären oder auch nur zu begreifen. Dem bin ich in den Darlegungen über das Wesen unserer Erkenntnis bereits entgegengetreten, und gerade deshalb mußten sie hier vorausgeschickt werden. Aber das Gefühlsleben geht noch weiter und beansprucht, seinerseits eine Grundlage für Wahrheiten zu sein, welche die Erkenntnis nicht zu liefern vermag, welche nicht auf dem Wege verstandesmäßiger Erfahrung gewonnen werden können; diese nur zu ahnenden und deshalb dem Glauben anheimfallenden Wahrheiten seien die vermeintlich notwendigen Voraussetzungen für einen Sinn des Lebens, für höhere Lebensziele, für jede Möglichkeit von Lebensbefriedigung und für das so heiß ersehnte Lebensglück. Wie weit wir mit derlei Deduktionen und Spekulationen kommen, haben alle wahren und erkenntnismäßigen Wissenschaften tausendfältig am eigenen Leibe erfahren müssen. Hier liegt der düsterste Punkt der geistigen Menschheitsentwickelung, ihrer Hemmungen und Verirrungen: die Anmaßung des Gefühlslebens, die

Erkenntnis zu meistern und zu unterdrücken, anstatt sich ihr anzupassen, ihr zu folgen und sich mit ihr in Uebereinstimmung zu setzen. In diesem Kampfe geraten wir in die Schlingen eines der modernsten Wortgefechte: wenn ich als Grundlage aller wahren Erkenntnis unsere Erlebnisse erwiesen habe, so bemächtigt sich demgegenüber auch die religiöse Spekulation dieses Begriffs in verzweifelter Gegenwehr, spricht von religiösem Erleben und religiöser Erfahrung und macht diese zur Grundlage religiöser Erkenntnisse, mit denen sie jenen Ansprüchen des Gefühlslebens Rechnung trägt. Das habe ich bereits[1]) grundsätzlich zurückgewiesen. Denn dies sogenannte religiöse Erleben und Erfahren ist nichts als ein rein subjektives Denkgebilde, das keinerlei Beziehungen zu einer objektiven Wirklichkeit hat, das nun und nimmer der objektiven Erkenntnis zur Seite gestellt oder auch nur mit ihr verglichen werden kann.

Noch immer sind es die Nachwehen des ungeschulten primitiven Denkens, die dem Glauben seine Wege bahnen. Ungeduldig, leicht beschwingt, zusammenhangslos und sprunghaft einst wie jetzt zeigt das Gefühlsdenken sich stets bereit, den mühseligen Weg der Erkenntnis zu verlassen und auf kürzerem Wege seine Bedürfnisse zu befriedigen. Die wechselvollen Formen des religiösen Glaubens legen davon beredtes Zeugnis ab, nicht zum wenigsten auch das gefühlsbewegte Aufflammen und Weiterzünden religiöser Bewegungen, ihr Ermatten und Erlöschen, der Fanatismus ihrer Kämpfe, ihr Ausarten in gewalttätige Kampfformen als charakteristische Aeußerungen der leidenschaftlichen Gefühlsstürme. Demgegenüber ist die Erkenntnis sehr viel stetigere Wege gegangen; langsam zwar und reich an Windungen und Seitenwegen hat sie sich doch immer wieder auf den geraden Weg zurückgefunden. Je mehr man ihren Gesamtweg über alle Gebiete des Lebens hinweg zu überblicken und zusammenzufassen vermag, umsomehr tritt die Stetigkeit ihrer Entwickelung hervor. Wenn Ergebnisse der Wissenschaften verrosteten, so war dies immer nur das Zeichen, daß sie durch vollkommenere ersetzt waren, die neue Wege zu eröffnen vermochten. Jene Unzuverlässigkeit und

1) Abschnitt III d. Seite 194 ff.

Wechselwendigkeit, von der in der Geschichte der Erkenntnis ein kurzsichtiger und umflorter Blick tendenziös erzählen zu können glaubt, erlischt sofort und gänzlich vor einem tiefer dringenden Blick in das Ganze der Entwickelung. Aus dem Alten erwächst das Neue, nicht ohne fortgesetzt Veraltetes absterben zu lassen, aber immer erweisen sich die absterbenden Früchte als die Träger von Keimen für die neue Saat und die neue Reifung, der sie im Absterben den Mutterboden bereitet und befruchtet haben. Eine skeptische Bekrittelung unserer Erkenntnis ist heute nicht mehr angebracht und nicht mehr wirksam, nachdem sie alle deduktiven Spekulationen in hochliegenden Denkgebieten von sich abgeschüttelt hat als unreif, unzuverlässig und meist verfehlt. In solchen Gebieten bewegt sich nur noch der Glaube, der nur um das Gefühlsleben bemüht ist und ihm schmeichelt. Demgegenüber ist es die eigenste Aufgabe der Erkenntnis, das Gefühlsleben zu richten, es zur Einfügung in ihren vernunftgemäßen Bannkreis zu erziehen und damit auch das Ganze des Menschheitslebens aus dem unheilvollen Zwiespalt zwischen Wirklichkeit und Phantasie zu erlösen.

Alle Erkenntnis, wenn sie im Sinne von Wissenschaft begrenzt und verwertet werden soll, muß allerdings an der unmittelbaren Berührung mit den Erlebnissen festhalten, behufs eigener Prüfung und Sicherung immer wieder auf sie zurückgreifen und auf ihren festen Boden sich stützen. Aber es ist zugegeben, daß auch sie, wenn sie das Gefühlsleben und die praktischen Lebenswerte beeinflussen und beherrschen will, sich über die Niederungen der wissenschaftlichen Forschung erheben, daß sie zum synthetischen Ueberblick greifen und lückenhafte Untiefen problematisch oder systematisch auf induktivem Wege ausfüllen muß, um ein Ganzes herzustellen, auf welchem Gefühlsleben und Ethik gedeihen können. Das tut sie vielfach in der Tat, nicht zwar ohne sich Vorwürfen auszusetzen, aber doch in Erwägung der praktischen Notwendigkeit, wenn sie nicht dem unwissenschaftlichen Glauben das Gebiet des praktischen Lebens gänzlich räumen will. Man könnte hier von einem wissenschaftlichen Glauben sprechen, aber dieser Glaube hat ein gänzlich anderes Gesicht, er bedeutet lediglich ein vorwegnehmendes Meinen, das Berichtigungen

willig jederzeit aufnimmt. So und nicht anders sind auch die Vorstufen des religiösen Glaubens aufzufassen, wie sie in den primitiven Vorstellungen von selbständigen Kräften, Geistern und Göttern, von der Wirksamkeit der Magie und von dem hochgespannten Nutzwert des Kultus vorliegen. Heute nennen wir das Aberglauben, aber diese Art des Aberglaubens ist eine primitive Form vermeintlicher Wissenschaft gewesen und hat mehr gemein mit dem heutigen Begriff der Erkenntnis als mit dem des religiösen Glaubens. Wenn er durch lange, in das gesamte Volksleben eingenistete Tradition schließlich der Heiligung anheimfiel, so erklärt sich dies leicht. Denn alle Tradition, wenn sie im Kindesleben ihren Keim ausstreut, wurzelt hier so fest, daß sie im späteren Leben kaum mehr auszurotten ist, daß sie ein Lebenselement des Ich wird, welches nur durch angestrengteste Geistesarbeit sich von ihr und ihren Nachwirkungen wieder befreien kann. Noch mehr aber verdankt die Tradition ihre gewaltige Macht und Zähigkeit ihrer unmittelbaren Verknüpfung mit dem praktischen Leben, mit den Lebensformen, dem Lebenskultus, dem Lebensmilieu, worin auch jedes neu eintretende Individuum seine ersten Eindrücke, seine Erziehung, seine Betätigung findet; die im Leben und durch das Leben sich praktisch festigende Tradition ist grundsätzlich dem spät und mühsam nachhinkenden Denken überlegen. Daß hierin ein starker und wichtiger Stützpunkt des religiösen Glaubens liegt, ist klar. Und doch muß auch dieser und gerade dieser Stützpunkt angegriffen werden, um die religiös tötliche Entzweiung des Geisteslebens durch den Widerstreit von Erkenntnis und Glauben aufzuheben.

Heute verknüpft sich der Begriff des Glaubens aufs engste mit der Gottesvorstellung. Indes muß klargestellt werden, daß diese Verknüpfung erst jüngsten Datums ist. Sie besteht erst, seitdem die traditionelle Gottesvorstellung in ihrer Berechtigung zu wanken begann und deshalb den religiösen Glauben zu Hilfe rufen mußte, um sich von neuem zu stützen und gegen die Zweifel der Wissenschaft zu verteidigen. In den früheren Stadien der religiösen Entwickelung und zumal bei der Entstehung der Gottesvorstellung hat der gegenwärtige Begriff des Glaubens nicht mitgewirkt und noch

gar nicht bestanden. Immer wieder habe ich betonen müssen, daß das primitive Denken, welches die selbständigen Kräfte, Geister und Götter geschaffen hat, ja viel zu naiv war, um einen so hoch liegenden Inhalt, wie ihn dieser Begriff nachträglich angenommen hat, denken und rechtfertigen zu können. Jene Vorstellungen waren nichts als Deutungen von Naturerscheinungen, für deren andersartige Erklärung noch jegliche Voraussetzungen fehlten. So entstand jene naiv-anthropomorphistische Deutung, die hinter allem Naturgeschehen eine menschenartige Kraft- und Willensleistung erblickte und die Götter als leiblich-geistige Wesen begriff, von den Menschen höchstens durch größere Machtmittel unterschieden. Auch in den geschichtlichen Kulturreligionen ist von einem „Glauben“ an die Götter noch gar keine Rede, sondern lediglich von dem Glauben an „ihre“ Götter d. h. von dem Glauben, daß „ihre“ Volks- und Lokalgötter die größere Macht und Ueberlegenheit über andere Götter hätten, daß sie nur dem ihnen zugehörigen Volke ihren Schutz gewährten und daß dieser Schutz durch Opfer und Verehrung errungen, gesichert und gesteigert werden müsse. Dieser Glaube wuchs sich allmählich aus zu der Meinung, daß „ihr“ Gott der oberste Weltgott sei und daß schließlich überhaupt nur er als alleiniger Gott zu gelten habe. Niemals und nirgends wird der Gottesglaube als solcher gerechtfertigt oder verteidigt, sondern stets nur der Sonderglaube an „ihren“ Gott, dem gegenüber die anderen Götter der Verketzerung verfallen. Niemals und nirgends in den Zeiten vor der rationalistischen Dämmerung des auslaufenden Mittelalters wird die bis dahin geradezu unmögliche Abwendung von den anthropomorphistischen Erklärungsversuchen sichtbar, sondern erst mit jener Dämmerung beginnt das Suchen nach Gottesbeweisen. Gleichzeitig damit wird nun auch der bereits vorhandene Begriff eines selbständigen, von allem Inhalt unabhängigen Glaubens zur grundsätzlichen Rechtfertigung der Gottesvorstellungen herangezogen. Hierin tritt als Ergänzung der bisherigen Analyse des Glaubensproblems noch ein wesentlicher Teil des verwickelten Wurzelwerks zutage, aus dem der heute so hoch aufgeschossene Glaubensbegriff seine Nahrung zieht: die enge Verknüpfung mit der Gottesvorstellung, deren notwendig gewordene Sicherung und damit die reli-

giöse Betonung der Gottesgläubigkeit, die vor jener Zeit ja niemals ein Streitpunkt war.

Je unbestrittener übrigens die Geltung der Gottesvorstellung war, um so mehr haben sich im Kampfe gegen einander die Religionen gestritten um den Glauben an die Religionsstifter als Mittler zwischen Gott und Mensch, um den Glauben an deren göttlichen Ursprung, ihre göttliche Erleuchtung, ihre göttliche Sendung — alles in allem um ihre göttliche Autorität. Der Glaube an sie bedingte ja im wesentlichen den Glauben an die ganze Religion, an ihre weltüberwindende, erlösende und gnadenbringende Macht. Dieser Glaube sollte sich rechtfertigen erst im zukünftigen Lebensgeschick, war demnach nicht aus irgend welcher Erfahrung beweisbar, sondern lediglich auf die eigenen Füße gestellt, auf die Füße des nackten Glaubens. Um so leidenschaftlicher war sein Anspruch auf absolute Geltung, sein Anspruch auf übermenschliche und überweltliche Autorität, und dieser Anspruch konnte nur verankert werden in der Offenbarung; aber auch diese war einem Beweise, der über den subjektiven Glauben hinausging, nicht zugänglich. Also wiederum eine Steigerung des Anspruchs bis zu dem Grade der übererkenntnismäßigen Geltung und zugleich eine neu entwickelte Wurzel für den immer höher und immer leidenschaftlicher aufschießenden Glaubensbegriff, der sich damit aber immer mehr den Angriffen feindlicher Gewalten aussetzt, ohne ihnen gewachsen zu sein.

Soweit die Kritik des Glaubens als solchen. Aber auch sein Verhältnis zur Religion fordert noch eine klärende Kritik heraus. Auf die Spitze getrieben hat die Glaubensreligion der christliche Protestantismus. Er geht auf das geschichtliche Leben und Lehren Jesu zurück, in dem er das Vorbild und das Ideal einer Welt- und Lebensanschauung erblickt, derart daß ihr göttlicher Ursprung und absolute Wahrheit zukommt. Damit stützt er sich auf geschichtlich-religiöse Vorgänge und wandelt diese durch den Glauben in Ewigkeitswerte um. Diese Deduktion ist Gemeingut aller modernen Theologie geworden und bedeutet nichts anderes als die auch in allen anderen Religionen maßgebende Heiligung der Tradition, derzufolge die zu verschiedener Zeit und auf verschiedenem Boden gewachsenen

Religionen unveränderlich und unversöhnlich einander gegenüberstehen. Hier liegt aber ein grundsätzlicher und folgenschwerer Fehler vor: die geschichtliche Tradition des religiösen Lebens und Lehrens wird systematisiert, im System wird dessen logische Einheit zum Glauben, der damit die Führung der ganzen Religion auf sich nimmt, und — dieser logische Begriff des Glaubens wird zu einem realen Inhalt der Religion gemacht. Losgelöst aus dem geschichtlich-realen Zusammenhange aber, verselbständigt und zum Träger der Religion gemacht, schwebt der Glaube haltlos in der Luft und muß nun einen andersartigen Halt erlangen, der ihm in dem Offenbarungsdogma zuteil wird. Das Wanken dieses Dogmas bedingt das Suchen nach andersartigen Trägern und Stützen der Religion, und so entsteht der Streit um das Wesen der Religion: ist sie als Gefühlsreligion auf Bedarf und Anspruch des Gefühlslebens zu begründen? oder als praktische Religion auf unabweisliche Erfordernisse des praktischen Lebens? oder als Verstandesreligion auf verstandesmäßige Denknotwendigkeiten? Alles das aber erweist sich als unzureichend, die Religion bedarf dessen nicht, sie ist mehr als alles das; sie ist ein geschichtliches Erzeugnis der menschlichen Geistesentwickelung, unter dem Einfluß des gesamten Lebens und in seinem Dienste entstanden und in diesem selben Dienste zur Führerschaft des Lebens bestimmt. Damit gelangen wir wieder zurück zur entwickelungsgeschichtlichen Begründung der Religion, die jenen Fehler ausschaltet und allein sich auf reale Tatsachen stützt. Nur die Religion vermag den Glauben zu tragen, nicht umgekehrt, aber sie kann ihn entbehren, ohne deshalb nur im geringsten zu wanken, ohne irgend welche Einbuße zu erleiden, ohne irgend welchen Zwiespalt mit wissenschaftlicher Erfahrung und Erkenntnis; wie weit vielmehr der denkende Mensch in dem systematischen Ausbau seiner Welt- und Lebensanschauung gehen will, bleibt Sache des persönlichen Gewissens und der persönlichen Geisteslage. Dadurch schränkt sich ohne weiteres auch der Ueberschwang des religiösen Glaubensbegriffs auf das anspruchslosere Meinungsurteil ein, das nur problematisch erklären, ergänzen oder Lücken ausfüllen kann und hierin abhängig bleibt von dem zeitlichen, örtlichen und sozialen Kulturstande, der ja tatsächlich der Religion jedes einzelnen Menschen

ein sehr verschiedenartiges individuelles Gepräge gibt. Dadurch befreit sich gleichzeitig die Religion von dem gewagten und die Niederlage in sich schließenden Unternehmen, sich von Glaube und Dogma abhängig zu machen, sich an geschichtliche Glaubensformen zu binden und die Kraft des religiösen Bewußtseins in Streit und Zweifel zu zersetzen. Denn die Kettung an die geschichtliche Vergangenheit vermittels traditionellen Glaubens stellt gerade heute die Religion vor Probleme, deren Unlösbarkeit sie in schwerste Gefahren stürzt. Sie bedarf der Krücken der Vergangenheit nicht, kann durchaus auf freien Füßen stehen und findet in ihrer unbeschränkten Eigenmacht die beste Bürgschaft für ihre unbedrohte Dauer, ihre lebendige Produktivität und ihre unbegrenzte Vertiefung. Demgegenüber verfällt der Glaube wie jeder andere Inhalt der Religion dem geschichtlichen Wandel, und die religiöse Wahrheit bleibt ein geschichtlich relativer Begriff.

e) Die religiösen Ideen.

Erweist sich nach alledem der religiöse Glaube als ein haltloser und gänzlich unberechtigter Begriff, so ist damit noch nicht ohne weiteres der Stab gebrochen auch über den Inhalt dessen, was die Glaubensreligionen unter seinem Szepter zusammengefaßt oder was andersartige Religionen der früheren und späteren Zeiten außerhalb des Bereichs erfahrungsmäßiger Erkenntnis in hochliegenden Denkgebilden geschaffen haben. Die entwickelungsgeschichtlichen Erörterungen haben uns das reichhaltige Bild dieses Inhalts bereits vor Augen geführt. Die Gottesvorstellungen, die Weltbilder, die Unsterblichkeitsspekulationen, die Erlösungslehre, das Problem der Willensfreiheit sowie das immer mehr in den Vordergrund tretende Entwickelungsprinzip — das sind eine Reihe derartiger Denkgebilde, die das religiöse Sinnen besonders in Anspruch genommen haben. Es sind Denkgebilde von allgemeinem Inhalt, die das Ganze der Religion beherrschen oder in ihr einen bestimmenden Einfluß gewonnen haben. Gänzlich abgesehen zunächst von der kritischen Beurteilung der einzelnen Denkgebilde dieser Art, von ihrer Rechtfertigung oder Ablehnung, betreten wir mit ihrer Erörterung ein neues Gegenstands-

gebiet des religiösen Denkens, das wir bisher noch nicht in grundsätzlichen Betracht gezogen haben, das Gebiet der *religiösen Ideen*. Bei der außerordentlichen Bedeutung, die solche Ideen in dem religiösen Menschheitsdenken angenommen und erwiesen haben, gebührt ihnen eine eingehende kritische Würdigung und das um so mehr, als sie durch die Loslösung von dem wankenden Begriff des Glaubens eine selbständige und wesentlich stärkere Stellung in dem religiösen Gesamtgebilde gewinnen und demgemäß eine grundsätzliche Klärung gebieterisch fordern.

In der platonischen Urform der Ideenlehre bedeutet die *Idee* ganz richtig ein schöpferisches Prinzip, das Feste und Dauernde im Fluß des Geschehens. Platon hat diesen Gedanken auch auf den Inhalt der äußeren Erfahrung übertragen, als Idee das Typische von dinglichen Gattungen verstanden und die Dinge zu Erscheinungen der sie formenden und alles Werden leitenden Idee gemacht. Diese Objektivierung der Idee ist zwar für symbolische Deutungen zugänglich, aber für einen strengeren Begriffsgebrauch nicht haltbar. Vielmehr bleibt die Idee als solche ein durchaus subjektives Gebilde. In diesem Sinne hat sie Kant gefaßt, als außerhalb jeder Erfahrung stehend, als lediglich regulatives Hilfsmittel methodischer Erkenntnis oder sittlicher Betätigung. Auch das aber sind noch Abwege, die der Mystik nur gar zu leicht Einlaß gewähren. Ich halte hier nur den unanfechtbaren Begriffssinn aufrecht, demgemäß Ideen nichts als subjektive Gebilde des menschlichen Geistes sind und praktischen Zwecken dienen, deren Ausgangspunkt und Verwirklichungsmacht der Mensch selber ist. Hiermit ist ein scharfer Schnitt gemacht zwischen dem *Begriff*, der sich auf seiende Inhalte bezieht, und der *Idee*, die unabhängig von allem Sein lediglich als Vorstellung gilt und ihre Rechtfertigung im Zweck findet. Die religiösen Ideen dienen so religiösen Zwecken und finden in der Religion ihre Rechtfertigung; es gilt für sie dasselbe, was ich für den Glauben bereits dargelegt habe: sie tragen nicht die Religion, sondern werden von ihr getragen und haben Geltung nur in deren Bereich als Hilfsmittel zur Herstellung oder Erhaltung oder Vervollständigung des einheitlichen Zusammenhangs im religiösen Bewußtsein und der religiösen

Lebensordnung; sie sind also auch nur insoweit berechtigt, als sie für den einheitlichen Zusammenhang notwendig sind und widerspruchslos sich der Gesamtheit des Geistesinhalts einzufügen vermögen.

Hatte ich den Begriff der Religion, entsprechend seiner hohen Lage im System des Geisteslebens, fast völlig bar von allem engeren und bestimmteren Inhalt definieren müssen als einheitliche Ordnung des gesamten inneren und äußeren Lebens nach Maßgabe eines idealen Werts, der dem Leben erkenntnisgemäß zugrunde gelegt wird, so tritt nunmehr dieser ideale Wert in Form der religiösen Ideen in den Gesichtskreis ein, und vermöge ihrer füllt sich die Religion mit einem Eigeninhalt, der durchaus charakteristisches Gepräge trägt. Es ist das Wesen der Idee, innerhalb ihres Denkbereichs das Ganze zu vertreten und dessen Inhalt zur Vollständigkeit zu idealisieren. Um aber einen tatsächlichen Ordnungswert für das Leben zu bilden, knüpft sich an die ordnende Idee, wie ich bereits ausgeführt habe[1]), die grundsätzliche Bedingung, daß sie in ihrem Inhalt erkenntnisgemäß sein, d. h. daß sie der Erkenntnis Rechnung tragen, mit ihr übereinstimmen und aus ihr hervorgegangen sein muß. Nur aus der unmittelbaren Beziehung zum Begriff des Ganzen aber können die religiösen Ideen verstanden werden. Aus der Zersplitterung unseres Geisteslebens in der Erfahrung und Lebensbetätigung leiten sie zurück zur Einheit des Geisteslebens, in der sie ihren unverkennbaren Ursprung haben und aus der sie ihre Wirkungskraft saugen. Vermöge dieser logischen Verankerung in der geistigen Einheit sind sie mit dem Begriff und dem Wesen der Religion aufs engste verknüpft. Indes, diese allgemeine und vorgreifende Kennzeichnung der religiösen Ideen bedarf nun noch der rechtfertigenden Erläuterung.

Wie eben angedeutet, ist das durchgehende und kennzeichnende Merkmal der Ideen, daß sie irgend eine Gruppe von Vorstellungs-, Gefühls-, Willensinhalten, an die sich ein lebhaftes Interesse des menschlichen Lebens knüpft, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen und zu einem geschlossenen Ganzen ausbauen; wenn

---

1) Abschnitt IV, Seite 236f.

es sein muß, über alle Erfahrung hinaus, immerhin aber — das unterscheidet sie von gegenstandslosen Phantasiegebilden — in Grenzen erfahrungsmäßiger Möglichkeit und logischer Rechtmäßigkeit.

Die Religion ist ein zu verwickeltes Geistesgebilde, um an ihr selber diese allgemeinen Grundzüge der Ideen erläutern zu können, und sie ist auch zu sehr dem Streit unterworfen, der sich im wesentlichen um die Rechtmäßigkeit und praktische Brauchbarkeit der ihr zugrunde gelegten Ideen dreht. Deshalb will ich das Wesen der Idee an einfacheren Gebieten unseres Geisteslebens erläutern. Bereits in den Naturwissenschaften läßt sich die entscheidende Bedeutung der Ideen erkennen; hier ergeben sich aus Beobachtung und Experiment in eng begrenzten Erfahrungskreisen die gesetzlichen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung, und aus ihrer Erweiterung auf das Ganze der Natur sprießen die Ideen der geschlossenen Naturkausalität und der Erhaltung der Kraft hervor, die nun aller weiteren Forschung als regulative Voraussetzungen zugrunde gelegt werden. Ja sie werden der Ausgangspunkt für die noch höher emporstrebende Idee eines einheitlichen und gesetzmäßigen Zusammenhangs des Ganzen der Welt und des gesamten Weltgeschehens. Aus der Beobachtung des sozialen Lebens und seiner Bedingungen erhebt sich die allgemeine Idee der Gerechtigkeit und wird als solche nun der Rechtsordnung zugrunde gelegt, die das Ganze der sozialen Lebensgemeinschaft zum Angriffspunkt nimmt und als Norm das äußerliche Zusammenleben beherrscht. Aus den Anfängen der Kunst und ihren fortschreitenden Erzeugnissen, in denen wir eine sinnlich-objektive Darstellung unseres Gefühlslebens erblicken, erhebt sich ebenso die Idee des Schönen und wird nun als ästhetischer Wert, der das Ganze der Kunst umfaßt, allem künstlerischen Schaffen und Genießen zugrunde gelegt. Ueberall die erweiternde, ergänzende und abschließende Idealisierung dessen, was wir in eng umgrenzter Erfahrung als das Wesen des Ganzen erkannt zu haben glauben und auf der Grundlage dieser Erkenntnis zur Ordnungsnorm des Forschens, Lebens und Schaffens erheben.

Dieser Prozeß des Idealisierens setzt also eine feste, in der Erfahrung gegebene und durch sie gesicherte Unterlage voraus, an

welcher der Ausbau zur übererfahrungsmäßigen Vollständigkeit der Idee bis zur Umfassung des Ganzen eines Lebensbereichs sich vollzieht an der Hand eines streng erkenntnismäßigen Denkens. Religiös werden Ideen nur durch Berührung des religiösen Interessenkreises und nicht etwa durch irgend welche Abirrung von ihrer vollen empirisch-logischen Reinheit. Indes kommt dabei in Betracht, daß die Religion nicht ein einzelnes Lebensgebiet, sondern das Ganze des Lebens umfaßt. Es ist daher von vornherein zu erwarten, daß wir auf religiösem Gebiet nicht mit einer einfachen Idee zu rechnen haben werden, sondern mit einer zusammengesetzten Ideengruppe. Deren Glieder aber müssen in diesem Falle, um nicht die religiöse Einheit zu zerreißen, auch zueinander in Beziehung gesetzt, miteinander ausgeglichen und aufeinander abgestimmt werden bis zu ihrer aller Vereinigung im geschlossenen, in sich selber übereinstimmenden religiösen System. Denn nur ein solches in lückenloser und widerspruchsloser Einheit kann dem religiösen Bedürfnis genügen, das seiner notwendig bedarf, um von ihm aus das Leben einheitlich zu ordnen und zu leiten, die Lebensbetätigung zu rechtfertigen und die Gewissensruhe zu erlangen, die dem Geistesleben religiösen Schutz gegen die Stürme des Lebens und religiöse Kraft ihnen zu trotzen verleiht.

Bei alledem muß die religiöse Idee in ihrem Wesen durchaus rein erhalten werden, sie muß bewahrt bleiben vor zwei sie geradezu vernichtenden Verunstaltungen. Die eine von diesen Verunstaltungen ist ihre Verflüchtigung zur Fiktion, zu einem religiös völlig wertlosen „Als ob“, die andere ihre Versinnlichung zum „Symbol“. In offenbarem Wiederhall von Kant's erkenntniskritischem und ethisch postulierendem „Als ob“ hat Vaihinger[1]) nachzuweisen versucht, daß der ganze spekulative Glaubensinhalt der Religionen auf „Fiktionen“ beruhe, die ursprünglich dem Zweck einer faßlichen Ausdrucks- und Darstellungsweise dienten, zufolge dieses ihres relativen Wertes festgehalten worden sind und schließlich den Charakter offenbarter

1) Die Philosophie des „Als ob“. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Berlin 1911.

Glaubenswahrheiten angenommen haben. Sei doch, meint Vaihinger, auch unsere ganze Erkenntnis mit einem solchen „Als ob“ durchsetzt, das schließlich sogar in unserer Wissenschaft Gewohnheitsrecht erlangt habe. Abgesehen davon, daß in unserer Erkenntnis und Wissenschaft diese vermeintlichen Fiktionen nichts anderes sind als begriffliche Sprachformen, kann jedenfalls das religiöse Bewußtsein sich niemals mit einem solchen skeptischen „Als ob“ begnügen. In solchen schwerwiegenden Angelegenheiten des Lebens, wie die Religion es ist, kann ein „Als ob“ nicht als leitendes Prinzip anerkannt werden; seine Tragefähigkeit ist hierfür zu schwach, und es müßte in Widerstreit geraten mit dem Begriff der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit, der auch seinerseits einen starken religiösen Wert bedeutet. Solchen Verflüchtigungen gegenüber gebührt der Idee eine rückhaltlose Giltigkeit. Sie faßt lediglich einen Gedankenbereich zum Ganzen zusammen und stellt selber den Sinn dieses Ganzen gegenüber den Bruchstücken seiner Bestandteile dar. Nur aus dem Ganzen heraus entspringt die Maxime für das praktische Leben. Das Ganze in seiner Einheit bedingt die Idee und ihre Geltung. Ziehen wir zur Erläuterung die geschichtlichen Wendungen der Gottesidee heran, die — hier nicht als Gottesvorstellung, sondern als Idee gefaßt — das Weltall in seiner einheitlichen Ganzheit, genauer gesagt die bloße Einheit des Weltganzen erfassen will und deshalb auf raumlose Denkformen sich zurückzieht, so hat sie die religionsgeschichtlichen Formen einer göttlichen Kraft oder eines göttlichen Geistes angenommen. Hier ist aber nun und nimmer von einer Fiktion die Rede, ebensowenig allerdings von einer erfahrbaren Wirklichkeit, sondern von einer echten Idee, die lediglich jenen Begriff des idealen Ganzen zum Ausdruck bringt. Wie wir Begriffe haben, die ausschließlich logischen Charakter tragen — ich erinnere z. B. an das naturwissenschaftliche Gesetz, an die mathematische Funktion, an den Begriff des Rechts, des Schönen, des Zeitgeistes — und in keiner realen Wirklichkeit außerhalb unseres Denkens eine Stelle finden, so trägt auch die religiöse Idee rein *logischen* Charakter, in diesem aber hat sie für unser Denken volle Giltigkeit, unantastbares Standrecht und normativen Wert, — das alles, ohne daß sie zur Fiktion verflüchtigt werden,

aber auch ohne daß ihr irgend eine Art von Wirklichkeitsdasein zugeschrieben werden darf.

Immerhin stehen die religiösen Ideen nicht außerhalb jeder Beziehung zur Wirklichkeit. Vielmehr sind sie aus ihr herausgewachsen, sind sie auf ihrer Grundlage und unter ihrer logischen Ermächtigung im menschlichen Denken entwickelt und bringen Wirklichkeitsverhältnisse zum religiösen Ausdruck, genau entsprechend jenen Ideen, die ich beispielshalber in Vergleich gestellt habe. Zugunsten logischer Anschaulichkeit kann sich die Idee auch symbolischer Formen bedienen, indem sie im erfaßbaren Symbol den Weg zur Erfassung des unerschöpflichen Ganzen in seiner Einheit andeutet und auf dieses hinweist. Das Symbol mag eine Fiktion, ein „Als ob“ sein, aber damit wird die Idee nicht selber zur Fiktion, sondern steht uneingeschränkt im Hintergrunde des Symbols, das seinerseits nur begriffliches und sprachliches Verständigungsmittel bleibt als Anweisung, im Symbol die Idee zu denken. Gerade auf religiösem Gebiet ist es ein weitverbreiteter Mißbrauch, das Symbol mit der Idee zu identifizieren und zu verwechseln, so z. B. an Stelle der Gottesidee einen anthropomorph-symbolischen Gott zu setzen und auf diesen den Inhalt und die Wirkung der Idee zurückzuführen; diesem Geschick sind die religiösen Ideen fast durchweg mehr oder weniger verfallen.

Uebrigens ist zugegeben, daß in der Theorie der religiösen Ideen Schwierigkeiten enthalten sind, die sich dem allgemeinen Verständnis nur schwer eröffnen. Die entgegengesetzte Gefahr läuft aber die Symbolisierung, insofern sie die Idee herabzieht in eine sinnliche Sphäre geschichtlicher und dogmatischer Gestaltungen, die einem verständnislosen Aberglauben Tür und Tor öffnen. Die Volkstümlichkeit solcher Gestaltungen ist nicht zu bestreiten, und vielfach wird betont, daß sie in der Entwickelung der geschichtlichen Religionen den Hebel gebildet haben für deren Ausbreitung über die Völkermassen. Aber ebenso haben sie auch den Hebel abgegeben für die Entartung und Ueberwindung solcher Religionen. Ein Blick in die Entwickelung zeigt ja klar genug, welchem Wechsel und welchen Unterschieden alle diese Symbole ausgesetzt sind je nach den Zeiten, den Völkern und den Individuen. Er zeigt auch, daß gerade auf ihnen die meisten

religiösen Dogmen fußen und daß gerade diese Dogmen mit ihnen das Geschick des Wechsels und der religiösen Spaltungen teilen. Das macht die Dogmen sowohl als die Symbole selbst zu einer Gefahr für die Religion.

In der Tat sehen wir hinsichtlich der Symbolik ein sehr verschiedenartiges Verhalten der Religionen. Grob sinnlich ist der Inhalt der primitiven Religion; in ihr kommt die Unfähigkeit der Naturvölker zu abstraktem Denken zum Ausdruck; sie kennen zwischen Symbolen und Wirklichkeitsinhalten noch keinen Unterschied. Die geschichtlichen Religionen des westlichen Orients und im Anschluß an sie das Christentum bevorzugen bereits das Denken in Gleichnissen und betonen damit den Richtweg zum symbolischen Denken; aber auch bei ihnen ist die Fähigkeit, im Gleichnis und Symbol das allgemeinere Ganze zu erfassen, nur wenigen auserwählten Kreisen vorbehalten geblieben; die Mysterienkulte scheinen hierin am weitesten vorgedrungen zu sein. Auf der entgegengesetzten Seite haben von jeher die Religionen des östlichen Orients gestanden, die in ihren ursprünglichen Formen einen hohen Grad abstrakten Denkens erkennen lassen; allerdings ist mit ihrer volkstümlichen Ausbreitung auch in sie die symbolische und sogar die grob sinnliche Auffassung immer mehr eingedrungen. Der allgemeine Charakterzug der religiösen Symbolik ist der Anthropomorphismus, der sie dem Verständnis besonders nahe bringt, aber auch dem versinnlichenden Mißbrauch der Idee die Wege ebnet. Maßgebend für die geschichtlichen Formen der religiösen Ideen ist überall die Gottesidee gewesen, von deren Gestaltung die Formen und der inhaltliche Ausbau aller übrigen Ideen durchaus abhängig war gemäß dem psychologischen Bedürfnis nach innerer Uebereinstimmung der Ideen untereinander. Hiermit dürften in durchsichtiger Weise die Zusammenhänge dargelegt sein, in denen die Gestaltungen der religiösen Ideen ihre geschichtlichen Formen gewonnen haben.

Für die unverfälschte Reinheit der religiösen Ideen ist es jedenfalls von grundsätzlicher Bedeutung, sie vor jenen beiden Klippen zu bewahren, einerseits vor der Verflüchtigung in Fiktionen und andererseits vor der Versinnlichung, die aus Symbolen konkrete In-

halte einer geschichtlichen oder einer transzendenten Wirklichkeit macht. Ich brauche das nicht weiter auszuführen, weil es lediglich Angelegenheiten der religiösen Entwickelung sind. Aber es sind nicht bloß Fragen von theoretischem Interesse, sondern von ausschlaggebender Bedeutung für die Höhenwirkung der Religion. In den religiösen Institutionen bilden die Ideen trotz ihrer Subjektivität einen traditionellen Tatbestand von objektiver Selbständigkeit, der die Generationen für das gesamte Leben erzieht und auf das Leben richtend und erhöhend wirkt. Das aber nur, wenn die religiösen Ideen selber eine Höhe bewahren, die dem Wirklichkeitsleben überlegen ist und bleibt.

Eine der entscheidendsten Fragen für das Verständnis und die richtige Bewertung der religiösen Ideen ist die Frage nach ihrem Ursprung. Ideenartig treten uns da Vorstellungen, Glaubenslehren und Probleme vor Augen, wie sie die geschichtliche Entwickelung der Religionen hervorgebracht und festgehalten hat. Gottesvorstellung, Seelenvorstellung, Unsterblichkeitsspekulationen bilden in diesem verschlungenen Denkgewebe die hervorstechendsten Züge, die Motive der göttlichen Gerechtigkeit, Liebe und Gnade verweben sich mit ihnen, die Prinzipien des Guten und Bösen mit ihren Zwietrachtsmythen, die Erlösungslehre mit den Jenseitsträumen, die Probleme der Vermittelung zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit durchkreuzen sich mit alledem. Ideenartig habe ich diese Gedankengebilde genannt. Was also sind sie in präziser Ausdrucksweise? Diese Frage ist bedeutungsvoll für die Reinheit der Ideen, und wir erhalten die unmittelbare Antwort, wenn wir dem Ursprung jener Gedankenbildungen nachgehen. Gerade ihn habe ich in den entwickelungsgeschichtlichen und psychologischen Erörterungen bereits eingehend untersucht, und das Ergebnis war, daß jene Gedankenbildungen ihren Ursprung, ihre Stütze und ihren Wert fast durchgehends dem Gefühlsleben mit seinen Bedürfnissen, Ansprüchen und Erwartungen verdanken. Allerdings stehen die Gefühle nicht selbständig da, sondern verknüpfen sich immer mit bestimmten Vorstellungen und sind an sie gebunden. Aber eben darum schafft sich das Gefühlsleben auch selbständig Vorstellungsinhalte, wenn ihm die von der Erkenntnis

gebotenen nicht ausreichen. Ist doch die Religion in ihrem geschichtlichen Gewande nichts weniger als Erzeugnis diskursiver wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern ein Geistesgebilde, das unmittelbar und in weitestem Umfange den Bedürfnissen des praktischen Lebens entsprungen ist, und diese Bedürfnisse sind Angelegenheiten der Gefühle, aus denen die Religion ganz vorzugsweise ihren Inhalt schöpft. Der Weg, auf dem dies vor sich geht, ist wesentlich einfacher und kürzer als der unserer umständlichen Erkenntnis. Unter Verwertung der Erlebnisse und in ihrer Ergänzung setzt das Gefühlsleben den Vorstellungsinhalt, dessen es zu seiner Befriedigung bedarf, ganz unmittelbar als Postulat, d. h. es stellt sich diesen Inhalt als unbedingt notwendig vor und hält ihn demgemäß für unmittelbar gewiß. Dabei kombiniert es frei von logischem Zwang, konstruiert seine Bilder aus frei gewählten Bruchstücken der Erlebnisse und führt zu Schlüssen, die nur das subjektive Interesse zum Leitmotiv haben.

Wenn man diese unmittelbare gefühlsmäßige Vorstellungsweise als Anschauung auffaßt, dann erhält man den vielumstrittenen Begriff der Intuition: Was ist unter ihm zu verstehen? Ein ungeheurer Irrtum jedenfalls ist es, in ein und demselben Atemzuge von „intuitiver Erkenntnis“ zu sprechen. Denn Erkenntnis spielt in diesen Begriff in keiner Weise hinein. Allerdings wird der Begriff der Intuition auch im Sinne einer unmittelbaren Erfassung von Objekten, als intellektuelle Anschauung ihres Wesens, gebraucht und gerade neuerdings hat Bergson diesen Gedanken auf die Spitze getrieben, indem er die Ueberlegenheit einer solchen intuitiven über die begriffliche Erkenntnis behauptet. Ja sogar eine intellektuelle Anschauung der eigenen Gedankeninhalte ist vertreten und soweit ausgedehnt worden, daß daraus intuitive Erlebnisse transzendenter Gegenstände und Vorgänge gemacht worden sind. Ein solches inneres Erleben religiöser Wahrheiten hat den Stoff zu den ausschweifendsten Spekulationen abgegeben, in denen bloße subjektive Vorstellungen ohne weiteres als objektive Wirklichkeitsinhalte angesehen und zu solchen umgedeutet werden. Gerade in der Gegenwart spielt dieser Mißbrauch mit dem Begriff des Erlebens auf religiösem Gebiet eine umfassende Rolle.

Wenn von einer derartigen Intuition die Rede sein könnte, dann würden die in Frage gestellten religiösen Denkgebilde auf eine gänzlich andere Basis gestellt werden; dann würden sie nicht Gefühlspostulate, sondern Erkenntnisinhalte sein. Aber eine solche Intuition ist in keiner Weise haltbar; die ihr zugrunde liegenden Irrtümer habe ich in der Art, wie sie zustandekommen, dargelegt. Selbst wenn solche vermeintlich intuitiven Vorstellungen nicht reine subjektive Gedankenbewegungen sind, sondern sich an wirkliche Erlebnisse von objektivem Inhalt anschließen, sind sie dennoch nichts als subjektive Deutungen solcher Erlebnisse, sind sie nichts als Gefühlsinhalte, die wir in die Erlebnisse introjizieren und mit ihnen verschmelzen. Der Schein einer besonderen Art von Erkenntnis entsteht nur dadurch, daß der Erlebnisinhalt nicht nach seinen Bestandteilen und erfahrungsmäßigen Beziehungen bearbeitet und begrifflich geklärt, sondern lediglich im unbestimmten Gefühl erfaßt und in ihm weiter ausgebaut wird, um schließlich als Gefühlsergebnis doch noch der Ausbeutung nach Art von Ideen zu verfallen. Die Ueberzeugung von der objektiven Wahrheit und von Wirklichkeitsgeltung solcher Gefühlsideen beruht lediglich darauf, daß die schöpferische Befruchtung der Erlebnisse durch die Gefühle hierbei nicht beachtet und die so erzeugten und unmittelbar an die realen Erlebnisse angeknüpften und mit ihnen unmittelbar verschmolzenen Denkgebilde als deren eigener Inhalt beurteilt werden. Das blendende Licht und die überzeugende Wirkung solcher Illusionen sind charakteristische Merkmale ihres Ursprungs aus dem überschäumenden Gefühlsleben.

Mag also solche Intuition in dem einen oder dem anderen Sinne gedacht sein, mag man von Intuition oder von intellektueller Anschauung oder von innerem Erleben sprechen, in allen Fällen kommen dabei lediglich Gefühlsergebnisse zum Ausdruck, die nichts zu tun haben mit objektiver Erkenntnis, sondern nur mit intellektuellen Bedürfnissen, mit Wünschen und Hoffnungen und mit deren schöpferischer Uebertragung in die Praxis des menschlichen Lebens, dem sie durch den Erfolg zu religiösen Wahrheiten und religiösen Maximen werden. In diesem Sinne ist die intuitive Kraft des Gefühlslebens von jeher der Ursprung, der Kernpunkt und der Träger des geschichtlichen

Eigeninhalts der Religionen gewesen. Sie ist die Quelle, aus der die Erbauer der Religionen geschöpft haben, sie war die Grundlage der mittelalterlichen Mystik, die durch einfach anschauende Versenkung in die Gottheit, durch Vereinigung mit ihr unter Abstreifung alles materiellen Wesens Einsichten und Wahrheiten von überlegenem Werte zu erreichen glaubte, und sie ist es, aus der durch vermeintlich unmittelbare Versenkung der geistigen Anschauung in die Natur und das Weltgeschehen auch heute noch der religiöse Glaube reichen Inhalt zieht.

Indes, das Gefühlsleben darf nicht die Erkenntnis meistern, sondern muß sich mit ihr in Uebereinstimmung setzen, sich nach ihr richten und auf ihr bauen, ohne sich ihr gegenüber verselbständigen zu wollen, ohne seinem natürlichen Hang zu trüber Alleinherrschaft die Zügel schießen zu lassen. Dies vorausgesetzt, baut der Wert der religiösen Ideen, wenn es echte und rechtmäßige Ideen sein sollen, unverfälscht und unbeengt sich lediglich auf der Erkenntnis auf. Ihr Wert liegt lediglich in ihrem Recht, die unzureichende Erkenntnis zur geschlossenen Erkenntniseinheit zu ergänzen, um dem praktischen Leben seinen vollen religiösen Halt zu geben.

Demgemäß habe ich in der kritischen Erörterung die Bestandteile des geschichtlich gewachsenen Eigeninhalts der Religionen nur als Vorstellungsinhalte, Glaubenslehren und Probleme behandelt, aber grundsätzlich nicht als Ideen gelten lassen können. Unter dem Gesichtspunkt echter Ideen nimmt der Eigeninhalt der Religion, soweit er erkenntnismäßig haltbar ist, einen gänzlich anderen Charakter an und bedarf einer von der Tradition unabhängigen Erörterung, die dann auch im einzelnen über die berechtigten Ideen, über ihre inhaltliche Zuständigkeit und über ihren religiösen Wert zu entscheiden hat.

* * *

Der umfang- und inhaltsreichste Gedanke, den wir zu fassen vermögen, ist der des Weltalls mit allem seinem Sein und Geschehen. Er umfaßt das Ganze alles dessen, was unserem Denken zugänglich ist, was unsere Erkenntnis sich zum idealsten Ziele zu setzen im-

stande wäre. Der Inhalt ist unerschöpflich, was in Raum- und Zeitbegriffen unendlich heißt. Aber trotzdem können wir den Gedanken des Ganzen fassen, wenn auch nur in Form der unbegrenzten und unbegrenzbaren Idee. In der Idee des Ganzen liegt eingeschlossen die Idee seiner Einheit. Denn nur, wenn wir ein unendliches Ganze als Einheit fassen, als einheitlichen inneren Zusammenhang seines gesamten Inhalts, ist die Bildung einer solchen Idee möglich, und diese bedeutet in der Tat auch nichts anderes als den einheitlichen inneren Zusammenhang und dessen ewig gleiches Sein im Unterschiede zu der unendlichen Vielheit der Teile und dem unendlichen Wechsel des Geschehens. Hier aber liegt die Klippe, an der das Menschheitsdenken in seiner Entwickelung gescheitert ist. Es hat jenes Ganze auseinandergerissen, richtiger gesagt das Ganze von seinem Inhalt getrennt. Es hat das Ganze in seiner Einheit und Ewigkeit unter der Gottesidee zu begreifen versucht, die Welt ohne das Ganze als eine zerrissene und zusammenhangslose Masse von Teilen zu jenem Ganzen in einen zwietrachtsvollen Gegensatz gestellt und hinterher beides wieder miteinander vereinigt, indem es dem einheitlichen Gott die Herrschaft über die zerfallene Welt, ihre Leitung und Gestaltung, ja sogar ihre Schöpfung zusprach. Diese Verirrung habe ich bereits zur Genüge beleuchtet. Als ob, um ein sinnliches Beispiel zu wählen, sich das einheitliche Ganze des Waldes von der Summe seiner Bäume trennen ließe. Hier fragt es sich nur noch, ob eine solche Gottesidee, wenn man von den Verirrungen ihres weiteren Ausbaus absieht und sie lediglich als Idee des Ganzen in seinem einheitlichen Zusammenhange auffaßt, überhaupt aufrecht erhalten werden kann. Das kann sie allerdings, aber dann fällt sie als identisch mit der Weltidee zusammen. Denn auch diese bedeutet ja nichts anderes als die Idee des Ganzen der Welt in ihrem einheitlichen Zusammenhange. Wie die Anschauung der Waldbäume zur Idee des Baumwaldes führt, so auch führt jede Weltanschauung, sobald sie das Ganze umfaßt, zur Weltidee. Die Unterscheidung von Gottesidee und Weltidee beruht lediglich auf willkürlichen und unberechtigten Mißgriffen des Denkverfahrens. Die Mißgriffe bestehen darin, daß man mit der einheitlichen Gottesidee nur geistige, mit der

zersplitterten Weltidee nur materielle Inhalte verknüpft und diesen Gegensatz immer weiter ausgebaut hat. Kehren wir aber zurück zu der haltbaren Bedeutung der beiden Ideen, die sich dann nur dem Namen nach unterscheiden, so bleibt die Gottesidee geschichtlich immerhin belastet mit ihrer Loslösung von dem Weltinhalt, während die Weltidee trotz gleicher grundsätzlicher Bedeutung doch den Zusammenhang der Idee mit der Wirklichkeit der Welt und den rechtmäßigen Ursprung der Idee aus diesem realen Untergrunde zum Ausdruck bringt und die Einheit zwischen dem Ganzen der Welt und ihren Teilen wahrt. Sie steht der einseitigen und weldfremden, nur künstlich mit Glaubensinhalt gefüllten Gottesidee als erkenntnismäßig fundiertes, den Inhalt in sich selber tragendes und lebensvolles Denkgebilde gegenüber und erfüllt durchaus den religiösen Zweck eines idealen Ordnungswertes für das gesamte menschliche Leben. Nur müssen wir uns dabei frei machen von dem traditionellen und uns anerzogenen Vorurteil, die gotterfüllte Welt im Widerspruch zur Erkenntnis als verunglimpftes Phantom eines zusammenhangslosen Chaos anzusehen, das nichts als geistlose Materie bedeuten soll.

Die Weltidee umfaßt hiernach den vollen Inhalt der gesamten Wirklichkeit mit allem ihren Sein und Geschehen unter dem Gesichtspunkt des idealen Ganzen in seinem einheitlichen inneren Zusammenhange, in welchem Natur und Geist untrennbar als einheitliche Wirklichkeit enthalten sind, als Wirklichkeit, in der nur unser analysierendes Denken eine künstliche Auslese von geistigen und von materiellen Eigenschaften an sich einheitlicher Vorgänge trifft und diese Eigenschaften einer subjektiven oder einer objektiven Auffassungsweise unterwirft. Wenn wir in dieser Auslese das Geistige höher bewerten als das Materielle, so beruht dies lediglich darauf, daß das Geistige einem höheren Grade der Organisation entspringt und zu Leistungen befähigt, die niedriger organisierten Wesen und unorganischen Dingen nicht erreichbar sind.

Die Aufstellung und Anerkennung einer derartigen Weltidee ist ja keineswegs neu. Vielmehr stehen wir mit ihr unmittelbar auf dem ahnungsvollen Boden der altindischen Brahman-Atman-Spekulationen: das Brahman als überpersönliche Welteinheit und der Atman

als dessen Erscheinung im Ich, das Ich also in engster und vollkommenster Einheit mit dem Weltganzen. Auch im westlichen Kulturkreise hat die gleichgeartete Weltanschauung der Stoa eine weitgehende und nachhaltige Wirkung entfaltet. Gestützt auf ihr strenges Kausalitätsbewußtsein haben die Stoiker die Welt als eine geisterfüllte Einheit erfaßt, als einen einheitlich in sich zusammenhängenden Organismus, dessen Wesen sich auch im Menschen wiederspiegelt. Allerdings haben diese selben Stoiker zumeist auch die volkstümlichen Götter anerkannt; aber diese Götter galten ja den Griechen keineswegs als übernatürliche Wesen, sondern waren ebenso Naturwesen wie der Mensch, nur eine höhere und mächtigere Gattung; so war deren Anerkennung mit der stoischen Weltidee durchaus vereinbar, zumal da die Stoiker dazu übergingen, jene Götter nur als verschiedene Erscheinungen der an sich einheitlichen Weltgottheit aufzufassen. Auch die Weltanschauung der modernen Wissenschaft bekennt ja bereits mit begründetem Bewußtsein eine einheitlich zusammenhängende Welt, die in klar geordneten Begriffen aufzufassen und in ehernen Gesetzen zu erläutern und zu erklären ist, und sie kämpft mit wachsendem Erfolge um die gesetzmäßige Einreihung der geistigen Vorgänge in das vitale Getriebe des einheitlichen Organismus. Die Weltidee also hat bereits ihre logischen und empirischen, streng wissenschaftlichen Unterlagen, um die traditionelle Weltentzweiung überwinden zu können.

Die endgiltige Sicherung der Weltidee erbringt aber erst die Einsicht in das Wesen unserer Erkenntnis. Nur diese ist es, die im Ganzen des Weltalls die Teile sondert bis in ihre äußersten, unendlich kleinen Bestandteile, gleichzeitig aber auch eindringt in ihre gegenseitigen Beziehungen und Zusammenhänge und hierin aufsteigend fortschreitet bis zu den allgemeinsten, das All durchdringenden Gesetzmäßigkeiten, um so seine Ganzheit und Einheit zu erkennen. Hat sie dieses Ziel, wenn auch nur in ewig fortschreitender Annäherung erreicht, so hat sie die Welt im Einzelnen und im Ganzen erkannt und schließt in der Weltidee mit dieser Erkenntnis ab. Hierüber noch hinausgehen, hierüber hinaus noch erklären zu wollen, ist das größte Mißverständnis, das bezüglich der Erkenntnis begangen

werden kann, und dieses Mißverständnis ist es, dem die anthropomorphistische Gottesvorstellung ihre Entstehung und ihr zähes Dasein verdankt. Ueber die Erkenntnis der Welt in ihren Einzelheiten, ihren gesetzmäßigen Zusammenhängen und ihrem hierin zusammengeschlossenen Ganzen hinaus gibt es keine Erkenntnis und gibt es keinen Anspruch der Erkenntnis; denn hierin schließt sie ab und hierin vollendet sie sich und läßt für weitere Fragen keinen Raum. Fragt man trotzdem weiter, so ist dieses Weiterfragen ein logischer Fehler, eine logische Verwirrung des menschlichen Geistes, wie sie in der Gottesvorstellung ihre Spuren gezeichnet hat. Lange hat sie geherrscht und überall, wo es Menschen gibt, hat sie Wurzeln geschlagen. Ist das aber ein Beweis der Wahrheit? Nun und nimmermehr; es ist lediglich ein Beweis für das Motto: gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen. Und die Ursachen waren gleich, nämlich das Wesen des menschlichen Denkens und das Wesen der äußeren Umgebung. Aus beiden ergibt sich die Wirkung. Aber auch das Menschheitsdenken hat seine Kindheit gehabt. So finden wir den Ausgangspunkt der traditionellen Weltentzweiung in der Schuld des primitiven Denkens, in dem Verlangen des primitiven Menschen nach übermenschlicher Hilfe, der den weiten und mühseligen Weg der Selbsthilfe durch wachsende Geisteskraft mit einem kühnen Sprunge im ersten Anlauf überwinden zu können sich vermaß und in diesem Sinne seine Vorstellungen von ablösbaren Kräften immer weiter ausbaute zu ablösbaren Geistern und freien Göttern von immateriellem Wesen. Damit wendete sich jenes Sinnen mehr und mehr ab von der vermeintlich trägen und toten Welt und dem irdisch materiellen Leben, das später unter ethischen Gesichtspunkten zum Sündenpfuhl wurde, und seufzte nach Erlösung und nach göttergleichem Leben. Hat die erwachte Naturerkenntnis diesen nichtigen Träumen den Boden entzogen, so sieht ernüchterte Vernunft die Welt mit anderen Augen an und eröffnet wieder den Zugang zu einer Weltidee, die das Ganze der Welt ungeteilt erfaßt, in der und neben der die einseitige und unvollständige Gottesidee dann keinen Platz mehr findet.

In der Welt glauben wir eine Weltordnung zu finden und sind durch das traditionelle Vermächtnis des Gottesglaubens verwöhnt,

diese Weltordnung auf eine außerweltliche Geistesmacht zurückzuführen, die wir als höhere Macht bewerten, um in ihr und ihrer Weltüberlegenheit auch für unser eigenes Geistesleben und seine Ansprüche an Weltüberlegenheit, an Weltüberwindung, an überweltliche Unsterblichkeit einen Halt und einen Rechtsgrund zu gewinnen. Ohne Gottesglauben vermeinen wir in der materiellen Welt zu versinken, vermeinen wir der geistigen Ideale und der geistigen Erhebung zu ihnen verlustig zu gehen, vermeinen wir den Sinn des Lebens nicht begreifen zu können. Unreif dazu, in der Welt einen Sinn zu sehen, suchen wir ihn außerhalb der Welt und klammern uns an das Gängelband einer höheren Vernunft und der höheren Führung. Damit geraten wir in das Labyrinth der Denknotwendigkeiten. Ist nicht aber vielleicht diese Art des Denkens falsch, oder sind nicht vielleicht die Voraussetzungen falsch, von denen es ausgeht? Wo die Bestätigung der Erfahrung und sogar ihre Möglichkeit fehlt, bleibt diese Frage trotz alles Scheins der Denknotwendigkeit offen, und die ganze Denknotwendigkeit stürzt damit in den Abgrund. Uns vor diesem Geschick zu bewahren, ist die entscheidende Aufgabe der Weltidee. Die Welt und das Weltgeschehen ist unumstößliche Tatsache. Dieser Tatsache gegenüber erwächst uns lediglich die Aufgabe, immer weiter forschend in den Tatbestand einzudringen und ergänzend die Weltidee sprechen zu lassen, um das Wesen alles dessen zu ermitteln und aus der Idee ihres Wesens die Richtlinien zu entnehmen, die uns den Sinn der Welt und des Lebens begreifen lassen, und dem Ergebnis die Führung durch das Leben anzuvertrauen — vorbehaltlich besserer und reiferer Erkenntnis auf der gleichen Grundlage der Tatsachen und der Erfahrung.

Ziehen wir nun das Weltleben selber mit seinem steten Fluß beweglichen und veränderlichen Geschehens in den Bereich unserer Ideenbildung, so strebt die Idee auch hier einer einheitlichen, das Ganze überblickenden Auffassung zu. Im unendlichen Geschehen ist die Einheit nur in der Form eines einheitlichen Zusammenhangs zu erblicken, und in diesem vollendet sie sich durch den Gesichtspunkt eines einheitlichen Ziels. Zusammenhang und Ziel zusammen ergeben den Begriff der Entwickelung und erzeugen so die Entwickelungs-

idee. Betrachten wir das Weltgeschehen ohne diese Idee, dann ist es nichts als Veränderung. Demgemäß darf die objektive Forschung des naturwissenschaftlichen Denkens nur das mechanische Prinzip der Veränderung zur Grundlage nehmen, und auch die wissenschaftliche Geschichtsforschung muß in der Veränderung des Geisteslebens und ihren Bedingungen stecken bleiben. Biegen wir das Veränderungsprinzip in den Entwickelungsgedanken um, dann steht die objektive Forschung unter der Führung der subjektiven Idee; denn sie allein kann uns berechtigen, die Veränderung als Entwickelung zu deuten. Für das religiöse Bewußtsein ist es charakteristisch, daß es die Ideen miteinander vereinigt. So verschmilzt hier die Entwickelungsidee mit der Idee des Geistes und läßt die Entwickelung sich in Werten des Geisteslebens vollenden. Hier sind die geschichtlichen Religionen entgleist, indem sie die Ideen der Ueberwindung des Lebens und der Erlösung vom Leben geschaffen haben. Und sie sind noch weiter entgleist durch Verknüpfung dieser Ideen mit dem Seelenglauben und mit dem Gottesglauben. Hat die erstgenannte Verknüpfung den Auferstehungsglauben gezeitigt, so hat die zweite zu dem anthropomorphistischen Bilde eines für die Entwickelung entscheidenden göttlichen Denkens und Willens geführt.

Wie jede Idee, so ist auch die Entwickelungsidee Beweisen völlig unzugänglich. Selbst in der naturwissenschaftlichen Entwickelungslehre kann bewiesen werden höchstens der innere Zusammenhang der Lebensformen untereinander und ihrer zeitlichen Veränderungen. Dasselbe gilt für die Geschichtswissenschaft bezüglich der menschlich-sozialen Lebensformen. Sobald wir von Entwickelung reden, liegt darin ein Werten der Erscheinungen, und für dieses Werten ist allein maßgebend das Endziel, welches wir von ihr erwarten. Es ist den objektiven Wissenschaften zuzugeben, daß sie in ihrem Entwickelungsgedanken bestrebt sind, das Ziel der Entwickelung aus den objektiven Tatsachen selber herauszulesen. Immerhin bleibt es eine Deutung der Tatsachen, je nachdem wir sie bewerten, und hiervon hängt es ab, ob wir optimistisch von Entwickelung oder pessimistisch von Entartung oder indifferent von Veränderung

sprechen wollen. Als Entwickelung jedenfalls bewerten wir nur das, was unserer subjektiven Wertsetzung entspricht.

Selbstbestimmend stehen wir dem eigenen Leben und besonders unserem Geistesleben gegenüber. Für dessen Gestaltung und Entwickelung ist in höchstem Grade maßgebend und entscheidend das Ziel, das wir verfolgen. Und dieses Ziel ist dann religiös, wenn es aus dem Zusammenwirken unseres gesamten Geisteslebens heraus geboren ist und mit allen seinen Regungen in Uebereinstimmung steht, wenn es das Ganze unseres Geisteslebens in sich schließt. So sind die religiösen Ziele die höchsten, die wir unserem Leben stecken können, und in diesem Sinne beherrscht die Entwickelungsidee die Religion, sofern ihr die Führung unserer Lebensbetätigung obliegt.

In der Tat ist die Entwickelungsidee für die Religion unentbehrlich. Sie stellt den logischen Zusammenhang her zwischen dem idealen Sollen und dem realen Sein, zwischen der religiösen Lehre und ihrer Verwirklichung, zwischen Religion und Leben ganz allgemein. Sie liegt allen engeren religiösen Ideen zugrunde und vermittelt zwischen ihnen und der Weltidee, wie sie bisher vermittelt hat zwischen ihnen und der Gottesidee. An und für sich ist Entwickelung keine Tatsache des allgemeinen Weltgeschehens, aber sie wird zur Tatsache für den Bereich des menschlichen Lebens vermöge der Macht und Wirkung der Entwickelungsidee. Und das menschliche Leben allein ist es ja, worauf die Religion ihrem Ursprunge und Wesen nach sich richtet. Lediglich in der Entwickelung verwirklichen sich die religiösen Ideen, deren gesamter Inhalt ja lebendige Aufgabe, nicht totes Sein und nicht ein Gegenstand für Erfahrung und Erkenntnis ist. Die Entwickelungsidee allein gibt dem Leben Sinn und Ziel, ohne sie heißt Leben nichts als Werden und Vergehen. So ist sie eine echt religiöse Idee, die innerhalb des Ganzen der Religion die Bedeutung eines hohen ethischen Wertes zu beanspruchen hat.

Eng verschmolzen mit der Entwickelungsidee zeigen sich die religiösen Unsterblichkeitsspekulationen, und ihr allein ver-

danken sie einen berechtigten Gedankenzug ihres Inhalts, der mit seiner Beziehung zur Entwickelung das Gebiet der Ideen streift. Der geschichtliche Werdegang des religiösen Denkens hat allerdings jenen Zusammenhang nur unklar gefühlt. Denn den Ausgangspunkt des Unsterblichkeitsglaubens bildet tatsächlich nur ein starker Gefühlswert, mit dem jedes Lebewesen bewußt oder unbewußt behaftet ist, der Trieb zur Erhaltung des Lebens. Wenn auch alle Erfahrung den individuellen Tod nicht verdecken läßt, so kann sich das Gefühlsleben nicht ohne weiteres damit abfinden, sondern sucht die Erhaltung des Ich dem Tode abzuringen. Das in erster Reihe soll der Unsterblichkeitsglaube gewährleisten. Mit dieser Gewähr aber verliert der Gedanke seine Idealität und senkt sich nieder in das Niveau der Wirklichkeit, wo er von der Erfahrung ausgelöscht wird. Seinen Ursprung hat der Unsterblichkeitsgedanke ja in der primitiven Vorstellung von der Abwanderung der Toten in das Totenreich. Bereits aber in dem Seelenwanderungsglauben tritt der Entwickelungsgedanke in den Vordergrund; in der Seelenwanderung muß sich die individuelle Entwickelung fortsetzen und vollenden. Schärfer noch prägt sich der Entwickelungsgedanke in dem Bilde des Fegefeuers mit der Seelenläuterung aus; war doch dieses Fegefeuer die unausbleibliche Ergänzung zur Entwickelungsunfähigkeit der Hölle und zum Entwickelungsabschluß im Gottesreich. In diesen Formen des Unsterblichkeitsglaubens sehen wir die Verschmelzung des Entwickelungsmotivs mit dem Vergeltungsmotiv, mit dem Gerechtigkeitsbedarf gegenüber den Unvollkommenheiten der Wirklichkeit des Lebens.

Das Recht zu solchen grob sinnlichen Entwickelungsvorstellungen zerschellt aber an der geläuterten Erkenntnis, die eine individuelle Unsterblichkeit nicht zugestehen kann. Wie das Gefühlsleben sich dem anzupassen vermag, sogar in ganzen Volksreligionen, sehen wir an der geschichtlichen Tatsache der brahmanischen und buddhistischen Ideen, in denen nicht ein Ewigkeitsleben, sondern die Ewigkeitsruhe den Gegenstand der Gefühlssehnsucht und der Gefühlsbefriedigung bildet. Mit der Unhaltbarkeit eines individuellen Fortlebens nach dem Tode löst die egozentrische und egoistische Unsterblichkeits-

spekulation sich restlos auf in der das Ich überragenden Entwickelungsidee, die nun nicht mehr eine individuelle Weiterentwickelung nach dem Tode zum Inhalt haben darf, sondern das Individuum als flüchtigen Teil eines größeren Ganzen begreift und die Weiterentwickelung dieses Ganzen zum Inhalt nimmt. Die Aufopferung für die Familie, der Kriegertod für das Volk, das Martyrium für die Idee zeigen uns ja handgreiflich genug, wie sehr das Gefühlsleben auch einer solchen Erweiterung des Gesichtskreises zugänglich ist. Hiermit erst gewinnen wir den Charakter der Idee als Maxime wieder.

Nicht also Unsterblichkeitsidee, sondern bloßer Unsterblichkeitsglaube, und dieser vor dem Forum der Erkenntnis nicht haltbar, — das wäre das Ergebnis der Kritik, wenn nicht die gänzliche Abwendung von dem verfehlten Seelenbegriff hier rettend dazwischen träte. Nicht an die vermeintliche Seele muß die Unsterblichkeitsidee sich wenden, sondern an die Vorgänge, deren bloßer Inbegriff die Seele ist, und unter diesen wieder an die Vorgänge der Tat, in denen das Individuum seine Hülle sprengt und aus sich heraustritt in den Strom der übergreifenden Entwickelung. In ihm verschwindet nichts, was geschehen, sondern wirkt in alle Ewigkeit weiter, sei es in größeren oder in kleineren Wellenkreisen. Unter diesem Gesichtspunkt wird im Rahmen und im Sinne der Entwickelungsidee auch die Unsterblichkeit zur wahren Idee, zur Maxime für das Leben und fordert Taten, die von der Entwickelung nicht ausgelöscht werden, sondern in ihr fortwirken, sie fördern und erhöhen. Dieses Zurücktreten des Individuums hinter der Idee oder vielmehr sein selbstloses Aufgehen in der Idee mag der Selbstsucht der Gefühle und ihrer Wünsche zunächst zwar widerstreiten, aber hier erhebt sich die Idee über den Vorspann der Gefühle, gewinnt über den Gefühlstrieb die intellektuelle Leitung und wird zu einem idealen Ordnungswert für das Leben. Schließlich ist ja auch die Religion in der Gesamtheit ihres Inhalts nicht dazu da, das Gefühlsleben zu umschmeicheln, sondern es zu höheren Lebensformen zu erziehen. Das allein entspricht dem Wesen der religiösen Idee.

Mit der Entwickelungsidee steht gleichfalls in unmittelbarem Zusammenhange das Erlösungsproblem, das in verschiedenen

Formen zum Durchbruch gelangt ist. In den primitiven Keimen der Religion deutet es sich an als Erwartung übermenschlicher Hilfe für allerlei Nöte und Bedürfnisse des Lebens oder als Erwartung eines besseren Lebens nach dem Tode, wenigstens für auserlesene Gruppen menschlicher Persönlichkeiten, wird aber zum religiösen Problem erst dadurch, daß die Unbilden des Lebens mit diesem als notwendig verknüpft und ohne übermenschliche Hilfe als nicht überwindbar angesehen werden. Bestimmtere Formen gewinnt das Problem auf zweierlei Wegen: jene bessere Zukunft wird in mythischer, sinnlicher oder vergeistigter Weise ausgestaltet, oder aber es wird die Befreiung von den Kämpfen des Lebens und die Befreiung vom Leben selber erstrebt. Schließlich dämmert der höhere Standpunkt auf, der den Menschen selbst verantwortlich macht und in seiner Abwendung von dem Tand des Lebens, von Affekten und Leidenschaften die Erlösung sieht. Zweifellos am tiefsten, kraftvollsten und umfassendsten hat sich der Erlösungsgedanke im Christentum gestaltet, das ihm den Zug über die Natur hinaus verliehen, ihn ganz und gar ins Geistesleben verlegt und im Persönlichkeitsverhältnis des Menschen zu Gott verankert hat; hier fließen die Begriffe der Erlösung, der Bekehrung, der Versöhnung, Sühnung und stellvertretenden Genugtuung im Rangstreit ineinander und geben dadurch dem Problem eine vielseitige, die Schroffheit ausgleichende Reichhaltigkeit, obwohl der Grundton immer die anspruchsvolle Mißstimmung gegen das natürliche Wesen des Menschen und des Lebens bleibt.

Ueberall in den Religionen hat sich um die Erlösung eine reiche Symbolik entfaltet. Ueberall aber, sobald man durch die symbolischen Einkleidungen hindurchblickt, erkennt man hinter alledem als unsymbolischen Kern gleichlautend und einstimmig eine allgemeinere, über die Erlösungsbedürfnisse der Völker und Zeiten hinausragende Idee von unzerstörbarem Ewigkeitsgefüge, möge Niedergang oder Aufschwung dem derzeitigen Leben seinen Stempel aufdrücken. Das ist die Entwickelungsidee, deren unentbehrlicher und geradezu konstituierender Wert für die Religion sich auch hierin wieder entscheidend kundgibt. Sie ist nicht bloß allgemeiner, sondern auch in religiösem Sinne höher stehend als der Erlösungsgedanke, weil sie

nicht sich an niederdrückende Kultur- und Lebenszustände anlehnt und nicht mit der Erlösung aus ihnen abschließt, sondern unbegrenzt und unvollendbar ein ewiger Führer des Lebens bleibt und doch nur ein selbstgezeugter Sproß des menschlichen Geistes, der ebendeshalb das Leben nicht herabsetzt, sondern seinen Wert erhöht. Die gefühlsmäßige Erkenntnis des Entwickelungsbedürfnisses und des Entwickelungswertes für das menschliche Leben, für die Lebensführung und das Lebensziel, sie ist es, die in Zeiten der Kraft bei optimistischer Lebensbejahung die Entwickelungsidee in ihrer reinen Form immer von neuem erweckt und beflügelt, die aber in Zeiten niederliegender Kraft bei pessimistischer Lebensauffassung die inhaltlich gleiche, nur gänzlich anders gefärbte Erlösungssehnsucht bedingt und mit ihr die Gefahr der Entartung in Lebensverachtung und Lebensverneinung heraufbeschwört. Auf der Grundlage einer solchen Erlösungssehnsucht — nicht umgekehrt — bilden sich dann naturwidrige und lebenskranke Vorstellungen, Risse und Gegensätze, aus denen die Religion nur auf weiten und schwierigen Umwegen das schiffbrüchige Leben zu retten vermag. All das aber verschwindet wie Nebelwerk, wenn der Erlösungsgedanke sich wandelt zur Entwickelungsidee. Diese Wandlung ist keineswegs ein Umsturz, sondern vielmehr eine lichte Klärung der religiösen Ideen, ihre Befreiung von symbolischem Beiwerk der Jahrtausende religiösen Denkens. Denn es ist überall ein Fortschritt, wenn einfache und klar umschriebene Begriffe an die Stelle unentwickelter, vieldeutiger und rätselhafter symbolischer Vorstellungen treten, die Erfassung des Kerns und Wesens an die Stelle peripher herumtastender Gedankenvorläufer oder Irrläufer. So auch fallen in der Entwickelungsidee all die buntfarbigen Strahlungen, die das geschichtliche Spektrum der religiösen Glaubensformen zusammensetzen, in einen einzigen, ungebrochenen und deshalb um so helleren Lichtstrahl der Erkenntnis zusammen.

Ebenbürtig in religiöser Bedeutung steht neben der Entwickelungsidee die Idee der Willensfreiheit, scheinbar von ihr unabhängig, aber doch nicht ohne inhaltlichen Zusammenhang mit ihr, sondern vielmehr in vollster und engster Uebereinstimmung mit ihr. Mit der Willensfreiheit stehen wir zunächst vor einem Problem der Ethik,

das aber im religiösen Glaubenssystem sich als zweischneidiges Schwert gezeigt und deshalb schwerste Bedrängnisse hervorgerufen hat. Das Problem ist nicht alt. Es konnte ja erst auftauchen im Widerstreit zum Kausalitätsproblem. Dieses aber ist erst eine Schöpfung der Stoiker, die zum ersten Male sich anschickten, die Welt als einheitlich zusammenhängenden Organismus und den Weltlauf als ein einheitliches Gewebe von Ursache und Wirkung zu begreifen. Die früheren Religionen kannten das Problem ja gar nicht. Das beginnende Christentum mit seiner Lehre von der absoluten Verantwortlichkeit für die Sünde, von der absoluten Freiheit in der Annahme des Glaubens und der offenbarten Gnadenwirkung sowie von der göttlichen Gerechtigkeit stieß mit Notwendigkeit sofort auf dieses Problem und rang um die menschliche Freiheit. In der Form der Willensfreiheit ist es in der patristischen und scholastischen Periode des Christentums hart umkämpft und verschiedenartig zu lösen versucht worden, von der absoluten Willensfreiheit angefangen bis zu ihrem Verlust im Sündenfall und bis zur absoluten Prädestination, wie sie ja auch noch von den Reformatoren vertreten worden ist. Heute wieder wird die Willensfreiheit als eine unerläßliche Bedingung für das religiöse Bewußtsein aufs schärfste verfochten. Die völlige Unklarheit über die Begriffe des Willens und der Freiheit sowie über das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Idee trägt die Schuld an dieser Verwirrung. Jedenfalls war eine Lösung unmöglich, so lange man den Willen kritiklos als ein selbständiges und unauflösbares Element unseres Geisteslebens, die Willensfreiheit als grundlose Willkür, unabhängig vom Intellekt und ihm überlegen, den Willen als brutal entscheidende Macht im menschlichen Handeln ansah.

Geht man demgegenüber dem Begriff des Willens analysierend näher nach[1]), so stellt der Wille in seinem zusammengesetzten und verwickelten Inhalt die Einheit dar, unter der wir das menschliche Handeln zusammenfassen, und entspricht darin dem einheitlichen

1) Ich fuße hier auf den Ergebnissen meiner Schrift „Die Willensfreiheit, Berlin 1914", auf die ich wegen aller näheren und begründenden Ausführungen verweisen muß.

Zusammenhange des die Handlung motivierenden Denkens sowie dem einheitlichen Zusammenhange zwischen Motiv und Handlung, derart daß der Wille gewissermaßen die aufgerechnete Summe alles dessen darstellt, was an Motiven, Motivteilen und Motivkomplexen in der Handlung zur Geltung kommt. Hiernach ist der Wille ganz und gar nicht ein einfaches psychisches Grundelement, sondern nur ein logischer Beziehungs- und Verknüpfungsbegriff, der nicht ist, sondern lediglich gedacht wird. Als bloß zusammenfassendes Wort aber gehört er nicht in den Tatsachenzusammenhang, in dem doch allein von Freiheit die Rede sein kann. Darf nach alledem von einem selbständigen, dem Intellekt überlegenen, ihn meisternden oder auch nur ihn verwertenden Willensvermögen nicht die Rede sein, so fällt das Freiheitsproblem restlos in das intellektuelle Gebiet, und es handelt sich nur noch um die Frage: kann überhaupt und in welchem Sinne von Freiheit innerhalb unseres Geisteslebens gesprochen werden?

Die ursprüngliche und ohne weiteres verständliche Bedeutung von Freiheit ist: frei sein von äußerem Zwang. Verständlich und berechtigt ist auch noch der Begriff der sittlichen Freiheit in der Bedeutung: frei sein von dem Zwang der niederen Triebe, der augenblicklichen Affekte und der blinden Leidenschaften zugunsten der entscheidenden Vorherrschaft unserer höheren Geisteskräfte, zugunsten eines überlegten und sittlich gerichteten Handelns. Eine völlig andere Wendung erhält das Freiheitsproblem aber durch die Frage, ob unsere Handlungen unter das Kausalgesetz, unter den Zwang von Ursache und Wirkung fallen oder davon unabhängig sind, ob wir die Freiheit haben, in jedem Falle gesetzlos und grundlos so oder so zu handeln. Ebenso wie das natürliche Geschehen zeigt indes auch unser geistiges Leben eine Gesetzmäßigkeit, nämlich in der Form von Grund und Folge, und diese Gesetzmäßigkeit fällt zusammen mit der von Ursache und Wirkung. Nur eine verschiedene Ausdrucksweise ist es, die hier vorliegt, insofern wir für das bewußte Denken und Handeln von Gründen, für das unbewußte Naturgeschehen von Ursachen sprechen; in beiden Fällen aber ist es ein und dieselbe Art und Norm des tatsächlichen Zusammenhangs, der wir dabei gegenüber-

stehen. Erfahrungsgemäß ist unser Handeln teils von bewußten Gründen teils von unbewußten Ursachen, jedenfalls aber durchweg gesetzmäßig bedingt.

Um zu zeigen, wie ursächliche Bedingtheit und sittliche Freiheit sich eng miteinander verknüpfen, bedarf es nur noch einer aufklärenden Erläuterung. Je mehr gegenüber dem natürlichen Leben und dem unbewußten Ablauf seiner Erscheinungen sich das Bewußtseinsleben steigert, um so mehr verlegt sich der Schwerpunkt unseres Handelns in jenen mit Bewußtsein erfüllten Zwischenprozeß, der zwischen Reiz und Reaktion, zwischen Anlaß und Auslauf des Handelns sich einschiebt. Bedeutet doch gerade dieser Zwischenprozeß in seinem eigenen inneren Zusammenhange unser geistiges Ich, in dem unser Erwerb an Erfahrung, Erkenntnis und ethischen Anschauungen sich niederschlägt. Je höher und reifer dieser umgestaltende Besitz entwickelt ist, um so mehr verfallen die Einwirkungen der Außenwelt, die körperlichen Zustände und die affektbildenden Reize einem geistigen Läuterungsprozeß, in welchem sie Verstärkungen oder Hemmungen oder Umbildungen erfahren, durch reproduktive Angliederung von andersartigen Bewußtseinsinhalten und in welchem sie schließlich souverän beherrscht werden durch unseren eigenen geistigen Inhaltsbestand. Das sind die Grundlagen, die uns berechtigen, die menschlichen Handlungen nicht mehr bloß unter dem objektiven Gesichtspunkt als einen beschränkten und gleichgearteten Bestandteil des allgemeinen Wirklichkeitsgeschehens und demgemäß als ursächlich bedingtes Ergebnis der individuellen Beanlagung und Entwickelung anzusehen, sondern sie auch dem subjektiven Gesichtspunkt zu unterwerfen, unter welchem der Mensch ein geistiges Ich bedeutet, dieses geistige Ich der objektiven Außenwelt und sogar dem eigenen körperlichen Sein gegenüberzustellen und dem Geistesleben vermöge seiner Leistungsfähigkeit und Ueberlegenheit die beherrschende Macht über die Handlungen zuzuerkennen. Diese Macht ist es, die wir Freiheit nennen als Freiheit der Entschließungen gegenüber solchen Einwirkungen, die außerhalb unseres geistigen Ichs gelegen sind. So wächst aus der determinierten Abhängigkeit des Handelns von der natürlichen Anlage, der Erziehung und der Entwickelung mit der

Steigerung des Geisteslebens mehr und mehr jene sittliche Freiheit heraus, die nichts anderes bedeutet als eine Steigerung jenes organischen Zwischenprozesses zwischen veranlassendem Reiz und Handlung bis zum inhaltsvollen Bewußtseinsprozeß.

Nur darf man diese Freiheit nicht verwechseln mit jener überhaupt unhaltbaren Vorstellung, die unter Freiheit einen Gegensatz zur Gesetzmäßigkeit, einen Gegensatz zur psychologisch eindeutigen Begründung der Willensentschlüsse, einen Gegensatz zu ihrer logischen Notwendigkeit versteht. Eine solche Freiheit wäre nicht mehr und und nicht weniger als gesetzlose und grundlose Laune, die alle psychologischen und ethischen Zusammenhänge zerstören müßte. Im Unterschiede zu solcher brutalen Zügellosigkeit, Gesetzlosigkeit und Zufallslaune ist die wahre Willensfreiheit eine gesetzliche Freiheit, zu der unser Wille sich selbst emporgerungen hat aus der Knechtschaft unter nichtgewollten, ihm nicht unterworfenen Antrieben, eine überlegte, begründete, zielvolle Freiheit. Sie bedeutet einen Willen, der sich nur auf das eigene Wesen der wollenden Persönlichkeit stützt, dessen Motive aus deren eigenem Wesen mit logischer Notwendigkeit hervorgehen. Das ergibt keinen Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit, sondern nur die Auflösung eines gegensätzlichen Scheins. Das ist die Freiheit, die allein hier noch in Frage kommen konnte, die Freiheit der Autonomie d. h. ein Handeln nach Gesetzen, die wir uns selbst gegeben haben. Ein solches Handeln ist frei von äußerem Zwang, seine Gesetzmäßigkeit nur der Ausdruck unseres eigenen Ichs und seines Wesens, die Bedingungen und Gründe dazu der Ausfluß unseres eigenen Ermessens. Die so gekennzeichnete Willensfreiheit stellt sich demnach nicht bloß dar als Fähigkeit und Macht, sondern bedeutet mehr, bedeutet zugleich auch die ethische Aufgabe, im menschlichen Handeln gegenüber den wechselnden inneren und äußeren Antrieben den vollen geistigen Gesamtbesitz der eigenen Persönlichkeit im Sinne höchster menschlicher Geisteskultur zur unbedingten Geltung zu bringen. Frei sich fühlen und wissen und frei sich entschließen, aber doch auch die Abhängigkeitsbeziehungen zur Außenwelt erkennen, um sie autonom im Handeln zu beherrschen, das ist die ethische und zu-

gleich religiöse Lösung des Problems der Willensfreiheit, und in diesem Sinne hat die Praxis des Lebens das Problem auch von jeher entschieden und gelöst.

In diesem Ergebnis gewinnt die Willensfreiheit einen Charakter, der einerseits mit dem Wesen der Religion in engster Beziehung steht und andererseits auf der Entwickelung der geistigen Persönlichkeit fußt, in der die Willensfreiheit geboren und vollendet wird. Wie aber ganz allgemein die Entwickelung als Idee keine Vollendung finden kann, sondern stetig neue Aufgaben sucht und findet, so auch die Willensfreiheit, die damit gleichfalls ihren Charakter als den einer echten Idee enthüllt. Die Idee also ist es, welche die in der Willensfreiheit enthaltene Aufgabe der unbegrenzbaren idealen Vervollkommnung des eigenen Wesens stellt.

Haben wir somit die Willensfreiheit als ethische Aufgabe in den Bereich der Ideen verwiesen, so kann die Ethik selber nicht zurückbleiben hinter dieser ihrer Aufgabe, so kann auch sie nicht mehr als bloßer Gesichtspunkt behandelt werden, sondern muß auch ihrerseits verfolgt werden bis in ihre Einmündung in den Ideenkreis, mit dem sie aufs engste verknüpft ist, und hierbei in der Tat erweist sich auch die Ethik im Kernpunkt ihres Wesens als praktische Idee. Sie nimmt, wie ich dargelegt habe, ihren Gesichtspunkt vom Ganzen aus, in dem wir selbst als abhängige Teile wurzeln und als pflichttragende Teile wirken. Der Begriff des Ganzen, aus dem die Ethik ihre Normen entnimmt, endigt aber erst in der Weltidee, in der Idee eines einheitlichen, Natur und Geist umfassenden Weltalls. Aus dieser Idee, welche die Ethik nicht mehr bloß in Beziehung zum Individuum und zur Umwelt, sondern zum unbegrenzten Universum setzt, erwächst der Ethik der Rechtsanspruch auf unbedingte Geltung, auf Geltung für alle Lebensverhältnisse, für alle Kulturstufen, für alle Zeiten. Es ist eine durchaus rigoristische Ethik, die aus der Idee des Alls heraus zu uns spricht, und ihr Rigorismus rechtfertigt sich durch den Charakter der Idee, die über alle unserer Erkenntnis zugängliche Wirklichkeit hinausschreitet, um das Ganze zu erfassen und von diesem absoluten Ganzen aus auch absolute Pflichten zu diktieren. Da die Idee des Alls aber von der

Erkenntnis inhaltlich nicht zu erschöpfen ist, so bleibt ihr Wert für die Ethik lediglich ein Wegweiser, dem die Ethik an der Hand der Erkenntnis zu folgen hat. Wie weit reicht aber die Erkenntnis über unsere nächste Umgebung hinaus? Bei den Einzelmenschen der verschiedenen Kulturperioden reicht der Gesichtskreis oft genug nicht viel über Person und Familie hinaus, bei Andern nicht über das Staatsleben und über die Berufs- und Lebensstellung in ihm, vielleicht auch nicht über bloße Gewohnheit und Tradition hinaus. Diesen Gesichtskreis zu erweitern und seinen Inhalt auf alle menschlichen Lebensverhältnisse auszudehnen, das ist aber der Bedarf der Ethik, und diesen Bedarf zu befriedigen, ist die Aufgabe der Religion. Die Religion kann diese Aufgabe lösen vermöge ihres universellen Weitblicks und ihrer zentralen Stellung im praktischen Leben. Hierdurch rechtfertigt sich die geschichtlich bereits bewährte und gefestigte Verknüpfung von Ethik und Religion. Die Religion ihrem Wesen nach schreckt nicht zurück vor den Schranken einer unzureichenden Erkenntnis, sie tritt zum Schutze und zur Erhöhung der Ethik in die Bresche mit ihren das Ganze umfassenden Ideen, die der nunmehr religiösen Ethik die inhaltliche Führung ermöglichen bis zu den höchsten in der Idee eben noch erfaßbaren Idealen hin. Vermöge ihrer festen und widerspruchslosen Verknüpfung mit der Erkenntnis, aber nur vermöge ihrer, sichern jene Ideale der Ethik den Wert der vollen Ueberzeugungskraft. Auch aus den Idealen darf deshalb die Bürgschaft der Erkenntnis nicht verschwinden und nicht durch Surrogate ersetzt und verwischt werden, wie die geschichtlichen Religionen es begünstigt haben durch dogmatische Heiligung der Tradition, durch den Schein des inneren Erlebens, durch Forderung eines von der Erkenntnis losgelösten Glaubens. Jene Bürgschaft liegt im höchsten Interesse der ethischen Wirkung. Ueber Sein oder Schein einer wahren, die Wirkung in sich tragenden Ethik entscheidet ihre Ueberzeugungskraft, und unerschütterlich ist diese nur auf der Grundlage der Erkenntnis, mag die Erkenntnis sich auch zu Ideen und Idealen erweitern.

Nichtsdestoweniger liegt zwischen Erkenntnis und Idee, zwischen Tatsachen und Ideal, zwischen Wirklichkeit und Anspruch ein Weg

von verzweifelungsvoller Ferne, der das anspruchsvolle Haschen nach dem unerreichbaren Ideal vergeblich macht und dadurch die Religion auf Abwege führt. In diese Bresche tritt die Entwickelungsidee, die Streben fordert mit dem Ziele vor Augen, aber in bescheidender Selbstzucht hinsichtlich des Anspruchs. Der natürliche Mensch erhebt an das Leben und das Lebensglück ungemessene Ansprüche und über das Leben hinaus den Anspruch auf ein neues Leben von gottgleicher Seligkeit. Indem aber die Erkenntnis die Frage des Anspruchs prüft, ihn nach der Stellung des Menschen im Weltganzen, nach der menschlichen Natur und den menschlichen Geisteskräften bemißt und begrenzt, weist sie der Ethik die gangbaren und des Zieles sicheren Wege. Der übertriebene Anspruch des Menschen an die Güter des Lebens ist es, der den Pessimismus und die Mißachtung des Lebens zur Folge hat, der demgemäß die Religion der Erlösung ins Leben ruft im Unterschiede zu einer Religion der Entwickelung. Will die Erlösung vom Leben und die Ueberwindung des Lebens das erträumte Ideal mehr oder weniger sprunghaft in vollen Besitz nehmen, so begnügt sich die Entwickelung mit dem Aufblick zum Ideal und dem Wege dahin. Die Ethik zeigt das Ideal, die Erkenntnis weist den Weg zu ihm, und die Entwickelung beschreitet ihn. So bedingen Entwickelung und Ethik als Ideen sich gegenseitig, in deren Gemeinschaft nun auch die Idee der Willensfreiheit eintritt, um die Ethik aus den Fesseln des natürlichen Lebens zu befreien.

In der Vereinigung jener großen Ideen erlangt die Ethik ein einheitliches Ziel, wie immer es auch formuliert werden möge; und unter dem Gesichtspunkt der Weltidee überragt dieses Ziel die Menschheit, derart daß das Menschenleben als eine bloße Episode in der Verwirklichung des ethischen Ideals erscheint. Nur auf dem Boden dieser echt religiösen Einheit der Ideen vermag die Ethik ihre volle Höhe zu erreichen, und nur auf diesem Boden kann das ethische Ideal erfaßt, gezeichnet und zur Norm erhoben werden, die den Menschen verpflichtet. Die lebendige Wirkung des Ideals bleibt gebunden an das einheitliche Zusammenwirken aller jener Ideen im

praktischen Leben. Gewährleistet wird dies durch die Religion, die als einheitliches Ganze ihrem Wesen nach berufen ist, das individuelle, das soziale, das humane Denken, Fühlen und Wollen mit ihrer universalen Geistesmacht zu erfüllen.

* * *

Werfen wir nach diesen Erörterungen einen Rückblick auf den Gesamtinhalt der religiösen Ideen, so sind es nur die allgemeinsten gewesen, die ich hier zur Erörterung gezogen habe. Andere Ideen sind von jenen abhängig teils als Kombinationen teils als engere inhaltliche Gestaltungen. Sie alle jedenfalls führen auf die Grundtypen zurück, die ich vorstehend eingehender erörtert habe, und diese wieder stehen untereinander in einem Zusammenhange, in dem sie sich gegenseitig bedingen. Repräsentiert die Weltidee den einheitlichen inneren Zusammenhang der Welt und des Weltgeschehens in der Form eines ewig gleichen Seins, so steigt die Entwickelungsidee in das Weltgeschehen selber herab und erblickt in ihm eine aufsteigende Entwickelung, für welche das Geistesleben der ideale Maßstab ist. Die Entwickelungsidee stellt insbesondere den Zusammenhang her zwischen Mensch und Welt, zwischen dem wirklichen Leben und einem idealen Lebensziel, das in der Weltidee verankert wird. Vollziehen kann sich die Entwickelung aber nur durch Vermittelung der menschlichen Individualität, die ihr Träger ist. Sie bedarf eines sie verwirklichenden Willens. Deshalb muß sie weiter herabsteigen von der Menschheit zum einzelnen Menschen und an ihn ihre Forderungen stellen. Dies geschieht in der Idee der Willensfreiheit, die den Menschen loslöst von der Scholle des trägen Seins und dem Zwange der natürlichen Lebensbedingungen, ihn auf eigene Füße stellt und nun das befreite Geistesleben idealen Aufgaben zugänglich macht. Gefordert wird die Erfüllung dieser Aufgaben von der Ethik, die in dem Verhältnis zwischen Mensch und Welt ihre von der Erkenntnis genährten Wurzeln hat. Das ist der innere Zusammenhang jener allgemeinsten, in sich selber so fest

verschlungenen Ideen, die den gesamten Inhalt der Religion in sich fassen und ihr einheitliches Gefüge ins hellste Licht stellen.

Von einem Rückblick auf den Gesamtinhalt der religiösen Ideen bin ich hierbei ausgegangen. Aber auch einem Rückblick auf ihre Geschichte muß ich hierbei noch Raum geben. Unter dem Einfluß der platonischen Ideenlehre hat bereits Origenes durch die christlichen Lehren hindurch nach den ihnen zugrunde liegenden Ideen gesucht, die Ideen Gott, Welt und Freiheit an die Spitze gestellt und im Verein mit der Offenbarung aus ihnen die Glaubensdogmen einheitlich abzuleiten versucht. In der hierdurch erlangten vollen Wahrheit hat er den höchsten Grad religiöser Erhebung gesehen. Auf diese Weise hat er der indischen Religionsphilosophie der Veden und der Religionsphilosophie der Griechen eine christliche Religionsphilosophie als deren Schöpfer angereiht. Er selbst und diese ganze Richtung ist verketzert und von der Kirche die Religionsphilosophie als ihren Zielen widerstrebend verworfen worden. Hier sehen wir die Kluft zwischen Glaube und Erkenntnis sich auftun, aber wir sehen gerade in jener Anfangsepoche auch die Gründe der Verwerfung klar vor Augen. Hatte Origenes den Glauben zum Wissen erheben wollen, so verbannte die Kirche das Wissenwollen aus dem Glauben. In damaliger Zeit klaffte zwischen anschaulicher und ideeller Religion die Kluft noch zu weit und schien unüberbrückbar. Damit drohte die Gefahr der Spaltung zwischen der breiten Masse der religiösen Volksgemeinde und der überragenden, anders gerichteten Geisteshöhe derartiger Führer, drohte die Spaltung zwischen dauerhafter Tradition und fortschrittlicher, aber auch neuerungssüchtiger und streitsüchtiger Erkenntnis mit ihrer Neigung zu Sektenbildung, zur Emanzipation und zu Umwälzungen. Die aufsteigende Weltmacht der Kirche sah die Gefahr und bewältigte sie mit den Waffen des offenbarten Glaubens, der ein Heraustreten aus seinen Grenzen und ein Weiterfragen über ihn hinaus nicht dulden konnte. Und diese Waffen waren siegreich und mußten es sein; denn die Religion ist nicht ein wissenschaftliches Denkgebilde, sondern ein naturwüchsiger Sproß des wirklichen Lebens, wie es ist und wie

es sein Recht fordert; seinem Druck und seinem Bedarf konnte sie sich bei aller Vertiefung nicht entziehen.

Aber andererseits zeigt doch die angeführte geschichtliche Erinnerung, die nur einen hervorragenden Vers aus dem umfassenden Gedenkbuch der religiösen Entwickelung wiedergibt, daß gerade die religiösen Ideen schon längst als die eigentlichen Träger der Religion erkannt sind, wenn auch ihre Bewertung noch immer der Praxis des Lebens erlegen ist. Bei alledem aber sind und bleiben sie die ewigen Triebfedern der Religion, die unter dem geschichtlichen und volkstümlichen Ausstattungswerk verborgen sind. Jener methodische Grundzug des Origenes ist bei Hegel wieder aufgelebt, und nach dessen Vorgange ist allgemein auch das religionswissenschaftliche Denken der Folgezeit bemüht gewesen, in dem Wandel der religiösen Erscheinungen das ihnen zugrunde liegende Prinzip zu ermitteln, die Erscheinungen selbst als dessen „symbolischen" Ausdruck zu betrachten und die religiösen Ideen von der wechselnden „Symbolik" zu befreien. Aus dem systematischen Ausbau der Ideen geht unter Mitwirkung der Tradition in der Tat, wie Origenes und Hegel mit methodischer Klarheit gesehen haben, der dogmatische Inhalt der geschichtlichen Religionen hervor. Aber von Symbolik kann dabei gar keine Rede sein. Vielmehr beruht diese Meinung noch immer auf dem traditionellen Glauben an einen übermenschlichen oder wenigstens doch überwissenden Ursprung der Religion. Der vorurteilslose Einblick in die entwickelungsgeschichtlichen Tatsachen aber lautet gänzlich anders. Aus primitivsten und naivsten Vorstellungen und Phantasien hat sich die Religion allmählich und stetig herausgebildet, ist dem aufsteigenden Denken der menschlichen Geisteskultur Schritt für Schritt gefolgt und hat unter seiner Führung Formen angenommen, wie wir sie heute vor uns sehen, Formen, in denen die handgreiflichen Illusionen sich zu erhabenen Ideen gewandelt haben. Nun und nimmer aber hat in der Religion des wirklichen Lebens Symbolik geherrscht. Stets hat sinnliche oder übersinnliche Anschauung in festem Glauben an ihre Realität die Religion in ihre Fesseln geschlagen. Erst die Erkenntnis der Haltlosigkeit solcher Anschauungen hat den hiergegen sich sträubenden Zeitgeist, der die

Heiligkeit der Tradition nicht aufgeben will, gezwungen, diese Tradition zu retten durch das widerwillige Zugeständnis einer Symbolik, in der die übermenschliche Wahrheit sich notgedrungen habe verbergen müssen, um erst dem reiferen Denken ihren vollen Wahrheitsgehalt zu offenbaren. Diese ganze Theorie der religiösen Symbolik ist durchaus verfehlt, geschichtlich unwahr und für die Zukunft der Religion verderblich. Diese Zukunft vielmehr liegt in der Anerkennung, daß die Religion wie von Anfang an so auch in der Zukunft einer immer höher strebenden Entwickelung entgegengeht, die der Wahrheit unbeirrt ins Auge sieht.

VI. Die Religion als Ganzes.

a) Allgemeine Aufgaben, Leistungen und Wert der Religion.

Die Auflösung des religiösen Tatbestandes in seine Bestandteile hatte bereits erkennen lassen, daß sie in einem Gegenseitigkeitsverhältnis der Ergänzung stehen, derart daß jeder Bestandteil erst durch alle anderen seinen religiösen Inhalt, seine Stellung und seine Stütze erlangt. Dasselbe ging aus der entwickelungsgeschichtlichen und der psychologischen Analyse hervor, die erweisen, wie in der Entstehung der Religionen, in ihrer Entwickelung und in ihren psychologischen Wurzeln alle ihre Bestandteile sich gegenseitig fördern, wie sie zusammenwirken und wie nur aus diesem Zusammenwirken die Entwickelung und der Inhalt dessen zu verstehen ist, was wir heute als religiöses Gesamtgebilde vor uns haben. Aus dieser Analyse ergibt sich in kritischer Sichtung die Bedeutung jener Bestandteile für das Ganze und im Rahmen des Ganzen, die Art ihrer Zusammengehörigkeit und die Verkettung, die das Ganze zusammenschließt. In dieser Verkettung, in dem verkettenden Ideengehalt haben wir das Wesen der Religion ermittelt als einheitliche Ordnung des gesamten inneren und äußeren Lebens. Die Erkenntnis des Wesens der Religion in ihrer kritischen Anwendung auf den ermittelten Tatbestand, auf das, was wir in dem geschichtlichen und dem gegenwärtigen Tatbestande als Eigeninhalt der Religion vor Augen haben, hat uns diesen Eigeninhalt als ein ineinander fließendes Gewebe von Ideen erkennen lassen, die in ihrer geschlossenen Einheit und Uebereinstimmung den idealen Ordnungswert für die religiöse Lebensordnung darstellen. Und doch bleibt ein hochragendes Etwas zurück, welches durch die bisherigen Untersuchungen noch nicht erreicht und noch nicht gewürdigt worden ist, was selbst bei all den geschichtlichen

Verirrungen nicht entschwindet und durch keine Kritik angegriffen werden kann: die Religion als Ganzes. Mag auch aller geschichtliche Eigeninhalt der Religion als solcher der Kritik erliegen oder mag ihr berechtigter Eigeninhalt seinem Ursprunge nach in andere Gebiete des menschlichen Geisteslebens zu verweisen sein, ihr unbestreitbarer Eigeninhalt ist der, ein Ganzes zu sein, in dem und mit dem der Mensch lebt, als unerschütterliche Grundlage seines Lebens, als dessen Führer und als Wertmesser des Lebens. Dieses Ganze in seiner vollen inhaltlichen Bedeutung der Erkenntnis und dem Verständnis zu erschließen, ist die notwendige Ergänzung und Ausfüllung dessen, was wir bisher nur rein begrifflich als Wesen der Religion ermittelt und umschrieben haben.

Schon mit der eben gegebenen Charakteristik der Religion, daß ihr wahrer Eigeninhalt darin bestehe, ein Ganzes zu sein, gerate ich in Widerspruch zu der herrschenden Auffassung, die nicht Religion als Allgemeinbegriff versteht, sondern nur inhaltlich bestimmte Religionen von verschiedenem Gepräge in den Bereich ihres Denkens zieht. Gerade dem bin ich in dem voraufgegangenen Abschnitt über den Eigeninhalt der Religion entgegengetreten, habe die Abhängigkeit alles derartigen Inhalts von Erkenntnisstand, Gefühlsinteressen und ethischen Anschauungen mit ihrer Unbeständigkeit und ihrem Wechsel, demgemäß auch die eigene Unbeständigkeit solchen religiösen Inhalts dargetan und zugleich die Religion als unabhängig gezeigt von jedem Eigeninhalt, den sie lediglich als dargebotenen Hilfswert nach Bedarf und Ermessen verwertet, ohne daß er zum Wesen der Religion selber gehört. Gerade dadurch glaube ich die Religion als solche vor der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit geschützt zu haben. Verurteilen heute Kirche, Staat und Tradition den religionslosen Menschen zur Aechtung vor der idealistischen und ethischen Geisteskultur, so steht dem die Tatsache entgegen, daß es keinen religionslosen Menschen gibt, daß kein Mensch ohne Religion lebt und leben kann. Solche Gegensätze in der wissenschaftlichen Anschauung beruhen aber stets auf Gegensätzen lediglich in der Auffassung der Begriffe und der Worte. Deshalb muß der Begriff der Religion, den ich hier zugrunde gelegt habe, sich auch inhaltlich noch rechtfertigen. Und diese Recht-

fertigung liegt darin, daß die religiöse Auseinandersetzung mit dem Leben und seine dementsprechende Ordnung in keinem Falle fehlen kann, weil das Leben selbst, sein Wesen und seine Ansprüche, sie erfordert; der Art nach allerdings kann sie enger oder weiter, kann sie niedriger oder höher, kann sie vollständiger oder unvollständiger sein, aber fehlen kann sie nicht. Denn jede einzelne Handlung des Lebens schon und um so mehr jede in sich geschlossene Lebensführung, wie sie doch heute unserem Kulturleben eigen ist, fordert die großen Fragen heraus nach ihrem Sinn und Zweck, nach dem Warum, dem Wie und dem Wozu.

Dem pflanzlichen und dem tierischen Leben sind diese Fragen erspart geblieben, weil die Natur sie genügend ausgestattet hat mit Trieben und Instinkten, die ihr wesentlich einfacheres Leben zu gewährleisten imstande sind. Anders der leiblich schwache und in seiner hohen Organisation so schutzbedürftige Mensch in seinen verwickelten und hoch gesteigerten Lebensbedingungen. Er findet Lebensschutz und Lebenskraft nur in der ihm eigentümlichen Geistesmacht, die in vollem Umfange aufzuwenden ihn die natürliche Not des Lebens zwingt. Mit seinem weiteren Gesichts- und Wirkungskreise, seinem Ein- und Umblick in die Lebensbedingungen, die Lebensaufgaben und die Lebensziele führt er ein menschliches Leben erst dann, wenn er diesem Ein- und Umblick Rechnung trägt, wenn er sein Leben hierauf abstimmt, wenn er nicht von Ursachen, sondern von Zwecken lebt, mit anderen Worten wenn er nicht bloß angeborenen Trieben und Instinkten folgt, sondern Zielen, die er sich steckt in freiem Entschluß, und wenn diese Ziele das Ergebnis seines Ein- und Umblicks in das Leben sind. Im Kampfe mit der Not des Lebens, diesem Kampf ums Dasein, wie die gegenwärtige Wendung lautet, sind des Menschen Waffen nicht mehr bloß die dürftigen Triebe und Instinkte der Lebenserhaltung und nicht mehr bloß die durch sie gewährleistete Anpassung an die Lebensbedingungen der Außenwelt, in die er hineingeboren ist, sondern die bewußte Einsicht in jene Lebensbedingungen, die ihn befähigt, sie zu meistern, sie zu seinem Nutz und Frommen umzugestalten. Die Anpassung bleibt ihm nicht erspart, seine Ansprüche an das Leben dürfen das Maß dessen nicht überschreiten,

was die Welt ihm zu geben imstande ist; aber unter dieser Voraussetzung kann er die Welt mit seinem Geiste durchdringen, kann er ihre Erkenntnis verwerten zu ihrer Nutzung und Verwohnlichung, kann er sich mit ihr auseinandersetzen, indem er sich einerseits an sie anpaßt und sich mit ihr bescheidet und andererseits sie umgestaltet zu einer Welt voll menschlicher Kultur. Das sind die Grenzen seiner Geistesmacht, weit genug um ungezählte Aeonen auszufüllen, aber auch eng genug um ihn fern zu halten von dem erträumten und so gierig beanspruchten Jenseits der Welt.

Aber nicht bloß mit der Welt und den in ihr gelegenen Lebensbedingungen, sondern auch mit dem eigenen Leben und den in ihm gelegenen Bedingungen muß der Mensch sich auseinandersetzen, wenn er lebend bestehen und gedeihen will. Das Leben selber also in seinem Wesen muß er erkannt haben, um ihm gerecht zu werden. Lebenserhaltung ist das natürliche Streben jeden Lebewesens. Der Mensch erstrebt mehr, weil er ein Mehr kennt, und dieses Mehr ist Lebensglück, mögen auch die Auffassungen über Lebensglück weit auseinander gehen. Auch das ist naturgemäß. Aber dementsprechend stellt das Leben auch seine Aufgaben. Die Lebenserhaltung will erarbeitet, das Lebensglück erworben sein. Nichts von alledem fällt dem Menschen als Göttergeschenk in den Schoß, so sehr er auch auf solche Geschenke Anspruch macht. Geschenkt sind ihm lediglich seine Kräfte, zumal seine überlegenen Geisteskräfte, aber diese Kräfte wollen angewandt, gestählt und geleitet sein. Je höher der Anspruch, um so höher die Aufgaben. Die Natur und das Wesen des Lebens mit seinem Bedarf und seinem Begehr stellen die Aufgaben des Lebens, und aus diesen erwachsen die Pflichten gegen das Leben. Nur die Lösung dieser Aufgaben und Erfüllung dieser Pflichten gewährleisten das natürliche und wahre Lebensglück. Eine darüber hinausgehende Glücksgier gerät in den Abgrund der Ansprüche, wo es Grenzen nicht mehr gibt und Befriedigung aufhört erreichbar zu sein. In der Erkenntnis jener Aufgaben und Pflichten, die das Leben als solches dem Lebenden auferlegt, liegt die Erkenntnis seines Wesens und seines Sinns. Nur auf solcher Grundlage kann von einer Auseinandersetzung mit dem Leben die Rede sein.

Diese Auseinandersetzung ist aber eine inhaltsreiche Forderung. Zunächst betrifft sie das eigene Leben und bedeutet hier eine Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst, seinem leiblichen und geistigen Sein, seinen materiellen Gütern und Bedürfnissen, seinem Vorstellungs-, Gefühls- und Willensleben. Auf der überragenden Höhenlage der Religion besteht sie in der Vergeistigung des Lebens, d. h. in der Pflege und Kultur des menschlichen Geisteslebens gegenüber dem natürlichen Triebleben, in der Unterordnung des letzteren unter das Geistesleben, in der Einstellung der Lebensziele auf die geistigen Lebenswerte. Diese Vergeistigung beschränkt sich nicht auf das individuelle Leben, sondern umfaßt das ganze Menschheitsleben und stellt damit die Brücke her zur Vergeistigung der Weltkultur, von der ich vorher gesprochen habe. Auf der Brücke tauchen die schwerwiegenden Fragen auf: welche Stellung nimmt der Mensch im Weltganzen ein? wie weit und zu welcherlei Ansprüchen, Wünschen und Erwartungen berechtigt ihn diese Stellung? welche Aufgaben stellt sie an sein Verhalten zur Welt und zum Weltleben? Gerade diese Fragen sind es, die von jeher im Vordergrunde des religiösen Denkens gestanden haben und diese Rangstellung in der Tat auch verdienen. Aber es sind die schwersten Fragen, die dem menschlichen Denken gestellt werden können, die letzten und höchsten, die es zu lösen hat. Der ganze Mensch, sein ganzes Leben und alle seine Geistesrichtungen werden von ihnen betroffen und beherrscht. Die Auseinandersetzung mit ihnen ist echt religiös. Nach Gegenstand und Inhalt ist sie die unentbehrliche Grundlage des menschlichen Lebens; keine von geistiger Mitwirkung getragene Lebensführung kann ihr entgehen, weil das Leben selbst sie erfordert, und sie ist es, die den Sinn und Zweck des Lebens in sich schließt. Da kein Mensch auf jeder Stufe und bei jeder Richtung des Geisteslebens sie entbehren oder umgehen kann, so lange er sich nicht auch seines geistigen Bewußtseins entledigen will, so konnte ich vorher sagen, daß es keinen Menschen gebe ohne Religion. Es leuchtet aber ein, daß unzählige religiöse Geistesgebilde und religiöse Systeme mit einander streiten können, daß sie mit einander gestritten haben und daß auch heute noch — sogar mehr als je infolge der vorgeschrittenen

geistigen Entwickelung — der Inhalt der Religion in jedem Menschengeiste ein ihm eigentümlicher sein muß, daß also in dem Inhalt nicht das Wesen der Religion gelegen ist. Religion ist und bleibt eben lediglich ein *Allgemeinbegriff*, und dieser Allgemeinbegriff hat zum *Inhalt* ausschließlich die übereinstimmende Vereinigung aller Geistesrichtungen und Geistesregungen, die für die Lebensführung bestimmend sind, zu einem *einheitlichen Ganzen*, das als solches auch den Menschen zu innerer Einheit bringt und zugleich ihn eint mit der Welt und dem Leben zu einem gleichgestimmten Teil des ihn mitumfassenden Ganzen.

Die Religion steht also nicht der Wissenschaft, der Ethik, der allgemeinen Menschheitskultur als etwas Andersartiges gegenüber und ebensowenig neben ihnen, sondern nimmt alle Seiten des Geisteslebens für sich in Anspruch und nimmt sie in sich auf, um sie selber zu durchdringen und sie gegenseitig sich durchdringen zu lassen. Der Sinn dieses Verhältnisses bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Beherrschung der Teile durch das Ganze, in aristotelischer Redeweise die Beherrschung des Stoffes durch die Form. Kraft der Verknüpfung zum Ganzen gewinnen alle jene Teile im System des Lebens die ihnen gebührende Stellung, ihren zielvollen Wirkungskreis und ihren gemeinschaftlichen Lebenswert. Nur eine Religion *dieser Art* kann das leisten, und eben darin liegt ihre Macht, ihr erziehender Einfluß auf das gesamte Menschheitsleben und ihre Bürgschaft für das wahre Lebensglück. In bildlicher Ausdrucksweise durchströmt sie so das ganze menschliche Geistesleben, nimmt selber an ihm Teil und gewinnt dadurch den stofflichen Inhalt, der ihr selber erst das volle Leben gibt. In diesem Sinne ist sie ein *selbständiges* Kulturgebilde, wenn auch nicht ablösbar und nicht auf eigenen Füßen stehend, so doch um so mehr getragen, genährt und befruchtet von allen Richtungen des menschlichen Geisteslebens und seinen höchsten Interessen.

Im Einzelleben schließt die Religion den Menschen zu einer in sich selbst übereinstimmenden Persönlichkeit zusammen, bringt diese Uebereinstimmung in seinem Denken, Fühlen und Wollen zu lebendiger Wirkung und erhält sie dauernd aufrecht. Sie sorgt dafür, daß

Erkenntnis, Gefühlsleben und Handeln nicht auseinander fallen, sondern in überlegener Einheit und Eintracht zusammenstehen, und gewährleistet dies gegenüber den wechselnden Trieben des Gefühlslebens und den wechselnden Einflüssen der Lebensereignisse. Der zentrale Kern der Persönlichkeit ist und bleibt das Gefühlsgetriebe; in ihm liegt das unmittelbare Ausgangsgebiet für die Handlungen und ihr Antrieb. Von Natur aus blind und triebhaft, wird das Gefühlsleben durch Vermittelung der Erkenntnis sehend, stellt sich Zwecke und überwindet so die Herrschaft der Triebe. So wird es die grundlegende Aufgabe gerade der Religion, das Gefühlsleben in den Dienst der Erkenntnis zu stellen und nach ihr zu formen, derart daß Erkenntnis unbeschadet der unausweichlichen Gefühlsvermittelung das Handeln vernunftgemäß bestimmt. Auf diesem Wege hebt die Religion den Menschen vom Ur- und Naturzustande zum vergeistigten Menschen empor, indem sie ihm in alle Lebensgebiete folgt, in allen das Führeramt übernimmt und dieses mit dem Richteramt vereinigt. Vermöge ihres so geübten Führer- und Richteramts wird sie in der Persönlichkeit zum Gewissen und das Gewissen zum Hort der Religion. In solchem Sinne ist Religion Persönlichkeitskultur, in der die Aufgaben, die Leistungen und die Werte der Religion zunächst am einfachsten und klarsten hervortreten, ohne aber hierauf beschränkt bleiben zu dürfen. Denn der Individualismus, das Zurückziehen der Religion in die Persönlichkeit, ist immer nur das Kriterium niedergehender Zeiten und Völker gewesen. Die Religion darf und kann nicht Halt machen beim Einzelmenschen, sondern greift auch in sein Verhalten zu den Mitmenschen ein und übernimmt damit die gleichen Aufgaben und Leistungen für das soziale Gemeinschaftsleben, dehnt damit also ihre Werte auch auf den gegenseitigen Verkehr, die Erziehung, die Rechtsordnung, die Wirtschaftspflege und das Staatswesen aus. Auch alledem steht die Religion weder andersartig noch nebengeordnet noch auch übergeordnet gegenüber, sondern auch hier ist sie nichts anderes als das Ganze im Verhältnis zu den Teilen, als das sie alle einheitlich abstimmende und mit den religiösen Werten nährende Einheitsblut. Indes ist damit ihre Aufgabe noch keineswegs erschöpft. Denn das Leben des Menschen ist nur ein Glied

im Getriebe der Welt. Er steht in ihr und fragt nach ihr und zeichnet seine Spuren in ihr. Auch auf diesem Wege gelangen wir somit wieder zurück zu den Fragen der Weltanschauung und der Lebensauffassung, mit denen das eigene Verhalten des Menschen in unmittelbarer Verbindung steht. Welt, Leben und Mensch stoßen hier aufeinander, und der Friedensstifter ist wiederum die Religion mit ihrer allgemeinen Aufgabe, jene Einheit und Uebereinstimmung herzustellen, die den Menschen mit der Welt harmonisch vereinigt und das Leben des Menschen in der Welt zum befriedigten Ausgleich bringt.

Die hier an die Spitze gestellten Aufgaben und Leistungen kommen nicht einer streitbaren Religion mit dogmatisch gefülltem Inhalt zu, sondern lediglich einer abgeklärten, über allem Streit schwebenden, alle Kultur in sich bergenden und zusammenschließenden Religion von jenem allgemeinen und doch fest umschriebenen Charakter, den ich in der Idee des Ganzen darzustellen versucht habe. Die Religion als Ganzes im Bunde mit dem Ganzen des Geisteslebens birgt in der Tat auch das wahre Lebensideal in dessen höchster Bedeutung in sich. Diesen vertieften und zugleich erweiterten Religionsbegriff, seine Ueberlegenheit über jede engherzige Inhaltsreligion und seine lautere, alle fremden Fesseln brechende Verankerung mit der selbstgebietenden Hoheit des Gewissens hat in seiner entscheidenden Bedeutung bereits Schiller erfaßt und zum schärfsten Ausdruck gebracht: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion.“

Wenn ich grundsätzlich die Religion auch mit dem Lebensglück in Verbindung gebracht habe, so wirft sich notwendigerweise noch die Frage auf, ob und in wie weit denn diese Verbindung berechtigt ist, zumal da ich scharf genug das Leben nicht als ein Glücksgut, sondern nur als eine Aufgabe anerkannt habe, die sich aus dem Wesen des Lebens ergibt, und da ich die in der Aufgabe liegenden Pflichten hervorgehoben habe, die sich aus dem Verhältnis des Menschen zum Ganzen der Welt, aus seiner Stellung innerhalb der Welt ergeben. Aber noch keine der Religionen hat es gewagt, das Lebensglück als nichtig zu betrachten, im Gegenteil haben sie

zumeist das Lebensglück als Lohn des religiösen Lebens hochgehalten und in ihm den Träger ihrer Wirkungsfähigkeit betont. In der Tat ist das Streben nach Lebensglück ein natürlicher Inhalt alles Lebens, insofern als Lebensglück nichts anderes als die günstigsten Bedingungen für Erhaltung und Förderung des Lebens bedeutet und die Natur jedes Lebewesen auf die Aufsuchung und Ausnutzung der Gunst dieser Lebensbedingungen angewiesen hat. Aber ebenso naturgemäß ist die Begrenzung des Anspruchs an Glück auf dasjenige Maß, welches die Natur dem Leben zugesteht. Mit andern Worten, der Anspruch an Lebensglück muß in Einklang stehen mit der Natur des Lebens und mit der Stellung des Lebewesens im Rahmen seiner äußeren Umgebung, beim Menschen würde man sagen dürfen, mit seiner Stellung im Ganzen der Welt, — eine Wendung, die auch dem geistigen Lebensglück seine Grenzen setzt. Entzweien kann sich auch die Religion nicht mit der Natur, das würde doch nur Konflikte mit der Wirklichkeit zeitigen können. Sie darf mit Recht deshalb das Streben nach Lebensglück als grundsätzlich berechtigt anerkennen; aber gerade als Religion, wenn sie die Uebereinstimmung zwischen Mensch und Welt innerhalb ihrer Ziele sieht, muß sie die Glücksgier verwerfen, die in dem Anspruch liegt, ein Leben ohne Ende zu führen und im Jenseits Anteil zu haben am Götterglück. Das sind Entzweiungen mit Natur und Leben, die dem Begriff der Religion, wie er sich in diesen Untersuchungen ergeben hat, widersprechen. Nach dem ureigenen Wesen des Menschen bemißt sich auch sein Anspruch an das Leben und das Lebensglück, und es heißt mit dem eigenen Wesen rechten, wenn man andere Ansprüche stellt als sie jenes unser Wesen zu gewährleisten vermag. Die Stellung des Menschen innerhalb des Ganzen seiner Umgebung legt ihm Rechte und Pflichten auf, deren richtige Umgrenzung ihn mit seiner Lebenslage und mit allen aus ihr folgenden Lebensschicksalen in Uebereinstimmung hält und ihn vor übertriebenen Ansprüchen mit ihren notwendigen Fehlschlägen und Enttäuschungen, vor Entzweiungen mit dem Leben und Verzweiflung an der Welt und schließlich vor Versündungs- und Erlösungsgedanken bewahrt. Die Erkenntnis seiner selbst und des Lebens, die zum Inhalt der Religion gehört, schließt

jeden Hader mit dem Schicksal aus und zieht die Grenzen der berechtigten Ansprüche an das Leben und der Pflichten gegen das Leben. Das ist die reale und zugleich religiöse Grundlage, auf der die Erhaltung des Lebens, Verbesserung des Geschicks, Bereicherung des Lebensinhalts und Erhöhung der Daseinsform sich widerspruchslos erringen lassen und errungen werden sollen als Lebensaufgabe und als Lebensglück. Und dieses Lebensglück ist wahrlich groß genug, um das Leben des Lebens wert zu machen. Um aber nicht bei dunklen Redensarten stehen zu bleiben, so besteht dieses religiöse Lebensglück nicht bloß in der buddhistischen Befreiung von Leidenschaften und Begierden und nicht bloß in dem stoischen Gleichmut oder der mohammedanischen Ergebung in das Schicksal, sondern in der Befriedigung über die Lösung der Aufgaben des Lebens. Ueber das Subjekt hinaus führt die Erkenntnis, ein Teil im Ganzen zu sein, und daraus folgend die pflichtmäßige Mitarbeit am Gedeihen des engeren oder weiteren Ganzen, also der Familie, des Staates, der Menschheitskultur, über das Subjekt hinaus führt ebenso die Teilnahme an den gemeinsamen geistigen Gütern und Errungenschaften, an der Bereicherung und Erhöhung des Lebensinhalts, alles in allem an der Menschheitsentwickelung; hier tritt auch die Nachwelt in den Gesichtskreis ein, und die Arbeit für die Nachkommenschaft führt wieder zurück zur Natur und fordert rückläufig von neuem die unentwegte Uebereinstimmung auch mit ihr als Pflicht, die im Gesamtwesen des Menschen gelegen ist. Gegenüber dem Blick zu den Sternen mag das niedrig erscheinen, aber der Eroberung der Sterne muß doch die Eroberung der Erde voraufgehen, und deren Eroberung durch und für die Vormacht des Geisteslebens ist ein Ziel, welches den Religionen schon von altersher vor Augen geschwebt hat, sei es als pantheistische Herrlichkeit, sei es als Sieg des Guten über das Böse, sei es als Errichtung eines Reiches Gottes auf Erden.

Um aber nun zurückzukehren zu dem Wesen der Religion, ein Ganzes zu sein, so umschließt sie und durchdringt sie in diesem Ganzen allen Geistesinhalt, ohne selber einen andersartigen Sonderinhalt für sich beanspruchen zu können, ohne selber etwas anderes zu wollen als jenem gesamten Geistesinhalt und mit ihm dem ge-

samten Lebensinhalt eine einheitliche, in sich übereinstimmende Ordnung, Richtung und Zielstrebigkeit zu geben. Damit erobert und sichert sie dem menschlichen Geistesleben die feste Ruhe der inneren Harmonie, die Abstimmung auf allgemeine Humanität und als Entwickelungsziel die Vergeistigung und Erhöhung der Menschheitskultur. Die Voraussetzung für alles dies, für die Möglichkeit ein Ganzes zu sein ist die im Begriff des Ganzen gelegene Einheit, zu der aller Inhalt sich fügen, in die er eingehen muß. Auch die Religionen selber in ihrer geschichtlichen Entwickelung haben dies begriffen und erstrebt. Als Mittel hierzu haben sie Gewalt verwendet, ihre schwere Hand auf die Wissenschaften, die Ethik, die Kultur und den Staat gelegt, um sie ihrem Dogma, ihren Satzungen, ihrer Organisation gefügig zu machen, sie in alles dies hineinzuzwängen und ihm zu unterwerfen. Die Befreiungsversuche sind nicht ausgeblieben und konnten nicht ausbleiben. Denn jene Einheit, die das Wesen des Ganzen ausmacht, ruht auf der Einigkeit der Teile, und diese Einigkeit, wenn sie vollkommen sein soll, kann nicht durch das Ganze erzwungen werden, sondern muß schon in den Teilen selber liegen, um ein Ganzes bilden zu können, muß aus ihnen hervorgegangen sein. In freier Tat nur können sich so die Teilgebiete des Geisteslebens zu einem Ganzen zusammenschließen, indem sie sich gegenseitig befruchten, ausgleichen und in einander aufgehen. Zu solcher Tat aber zwingt sie nicht eine neben ihnen stehende Außenreligion, sondern das Wesen unseres Geistes, das von Natur aus Einheit ist, das nur in der Uebereinstimmung seines Inhalts Ruhe findet. Zur Religion aus Religion! das will sagen: die Einheit unseres Denkens, die das religiöse Bewußtsein darstellt, gestaltet den Inhalt unseres Geisteslebens zur Einheit der Religion. Um dies aber leisten zu können, müssen die verschiedenen Richtungen unseres Geisteslebens auch innerhalb ihrer Sondergebiete schon — das ist unerläßliche Voraussetzung — die grundlegenden Untereinheiten hergestellt haben, müssen Erkenntnis, Gefühlsleben und Ethik, jede in sich, einen Einheitscharakter gewonnen haben, müssen sie auf einheitlicher Grundlage aufgebaut, nach einheitlichen Grundsätzen und Methoden gestaltet und in einheitliche Ordnung und Gesetzlichkeit ausgelaufen sein.

Diese Voraussetzung, das Ideal aller Wissenschaft und Philosophie, ist noch für unsere Zeit ein bloßes Ideal, für frühere Zeiten aber noch gänzlich unerfüllt und unerschlossen gewesen. Es kann deshalb nicht Wunder nehmen, daß ein zusammenhangsloses Chaos geistigen Lebens dem religiösen Einheitsbedürfnis keine Stütze bot und daß die Religionen auf der bloßen Grundlage des religiösen Bewußtseins sich einen Eigeninhalt schufen, der jene Voraussetzung erfüllte. Ebensowenig kann es Wunder nehmen, daß der Schöpfer dieses Eigeninhalts das ungebundene Gefühlsleben wurde. Im Gefühlsleben ist ja der geistige Einheitsknoten des Menschen bereits von Natur aus vorgebildet, es konnte also am bereitwilligsten und am erfolgreichsten mittels Phantasie und Spekulation jene Aufgabe übernehmen und lösen. Wie stehen wir aber heute jener Voraussetzung gegenüber, jener Vorbedingung der geschlossenen Einheitlichkeit auch nur in den Sondergebieten der verschiedenen Geistesrichtungen? Zugestandenermaßen nicht in vollwertiger Rüstung. Immerhin aber ist die Rüstung doch so weit gediehen, daß wir die Notwendigkeit der Voraussetzung begreifen und den Weg zu ihrer Erfüllung vor uns sehen. Nur das aber ist es, dessen die Religion bedarf, um auch ihrerseits den Weg zu ihrer weiteren Entwickelung erkennen, betreten und verfolgen zu können. Sie nimmt ihre Zuflucht zur Idee, in der sie die von der Erkenntnis eröffneten Wege weiter schreitet und voraussehend vollendet bis zum erkenntnismäßigen Abschluß der vorerst noch in vorzeitiger Entwickelung heranreifenden Ergebnisse. In der Idee stellt sie jene ihr unentbehrliche Einheit her, in ihr ergänzt sie die Lücken, in ihr vollendet sie das in der Erkenntnis erst skizzenhaft sich andeutende Bild. Idee in diesem Sinne hat ihren Ursprung und ihren festen Sitz in der realen Unterlage und wächst mit deren Wachstum, sie sieht den Weg der Entwickelung mit realen Augen und nimmt mit idealen Augen ahnend das Ziel vorweg. Nie kann sie deshalb mit den Tatsachen in Widerspruch geraten, nie kann sie rasten in der eigenen Mitentwickelung ihrer selbst, und nie kann sie ausarten zum starren und geheiligten Dogma, das für die elastisch sich erweiternde Erkenntnis nur die Bedeutung einer vorzeitigen Entwickelungshemmung haben kann. Als beflügelter Sproß der Erkenntnis

nimmt so die Idee den einheitlichen Zusammenhang alles Seienden und die Gesetzlichkeit alles Geschehens vorweg, auch ohne daß dies lückenlos erwiesen wäre, ebenso setzt sie im Gefühlsleben eine volle Uebereinstimmung aller seiner Verzweigungen als erreichbares Ziel voraus; und ebenso schreibt sie der Ethik die Einstellung auf allgemeingiltige und unveränderliche Maximen als Richtpunkte des menschlichen Handelns vor. Auf solche Unterlagen und Ideen kann die Religion sich stützen und aus deren Bestandteilen ein einheitliches Ganze schmieden, das mit ihnen wächst und mit ihnen sich im Zeitlauf wandelt, ohne jemals der Zerstörung zu verfallen und ohne jemals die ihr gebührende Geistesmacht einzubüßen.

b) Das religiöse Gewissen.

Steigen wir von diesem allgemeinsten Ueberblick über Aufgaben, Leistungen und Wert der Religion zu ihrem Inhalt herab, so kann — im Unterschiede zu der geschichtlichen Gestaltung der Religionen mit ihrem konkreten Inhalt, seinen Unvollkommenheiten und Verirrungen — von vornherein hier nur das in Frage kommen, was dem ordnenden und formenden Wesen der Religion zugehörig, eigenartig und unentbehrlich ist. Liegt das Wesen der Religion darin ein Ganzes zu sein, das *mit* den Inhaltsteilen unseres Geisteslebens, in ihnen und *durch* sie schaltet und waltet, und fällt ihr die Aufgabe zu als Ganzes zu wirken, um den Menschen selber zu einem einheitlich geschlossenen Ganzen, also zur religiösen Persönlichkeit zu gestalten, so tritt uns als ihr Wächter und Hüter innerhalb dieser Persönlichkeit, ja geradezu als ihr subjektiver Repräsentant in realem Gewande, das *religiöse Gewissen* vor Augen. Für dieses Gewissen als moralisches Gesetz in uns hat einst Kant die gleiche Bewunderung und Ehrfurcht ausgesprochen wie für den bestirnten Himmel über uns. In der Tat ist zu allen Zeiten das Gewissen im Menschenleben lebendig gewesen und, soweit man sich mit ihm beschäftigte, bewundernden Deutungen unterworfen worden, die es als eine spezifisch menschliche Anlage auf übernatürlichen Ursprung zurückzuführen versuchten und noch versuchen. So ist es angesprochen als eine von Gott uns eingepflanzte und deshalb unfehlbare Anlage, als moralisches

Gefühl, als unmittelbares Bewußtsein des Sollens, als eigenartiges Willensphänomen, als instinktartiges Ergebnis der natürlichen Auslese in Form von Vererbung ethischer und sozialer Triebe, vereinzelt auch als reines Vernunft- und Gefühlsurteil, zumeist jedenfalls als mystisch verbrämtes Geistesgebilde. Nichtsdestoweniger gibt uns die psychologische Untersuchung des Tatbestandes auch hier die Mittel zu seiner natürlichen Deutung unverkennbar an die Hand. Diese Deutung braucht nur die Tatsache in Anspruch zu nehmen, daß unser Geisteswesen ein einheitliches Ganze ist, um das Wesen des Gewissens unserer Erkenntnis durchaus zugänglich zu machen. Da aber gerade der Religion die Aufgabe zufällt, dieses einheitliche Ganze in der Persönlichkeit zum bewußten Ausdruck und zu bewußter Wirkung zu bringen, so trägt das Gewissen immer das Gepräge eines religiösen Gewissens, das die Sorge für solche unverbrüchliche Einheit, für das einheitliche Zusammenwirken und die innere Uebereinstimmung alles unseres Denkens, Fühlens und Wollens übernimmt. Wie im körperlichen Organismus der natürliche Wächter und Hüter seiner vitalen Einheit das Nervensystem mit seinen physiologischen Funktionen ist, so wacht im Zusammenhange mit jenem nervösen Einheitsknoten und in Erhöhung seiner Leistungen über der geistigen Einheit als deren zentraler Hüter das Gewissen.

Alle unsere Handlungen, seien es äußere oder als innere nur solche des Denkens und Wollens, sind Ergebnisse des Zusammenwirkens von Vorstellungen und Gefühlen, und die Gefühle ihrerseits sind abhängig teils von natürlichen Trieben, die uns angeboren sind als ererbte Eigenschaften der Lebensbetätigung, teils von Erkenntnissen, Anschauungen und Vorstellungen, die wir in der Lebenserfahrung und Lebenserziehung gewonnen haben. Sie vereinigen sich in den gefühlsbetonten Zwecken, die unseren Handlungen den unmittelbaren Antrieb und die Richtung geben. In diesem Prozeß, der den Handlungen voraufgeht und sie einleitet, treten alle jene Beweggründe zu einander in Beziehung und verschmelzen mit einander, indem sie sich gegenseitig verstärken oder hemmen und aufheben, indem sie sich qualitativ modifizieren und dadurch Zwecke und Mittel beeinflussen und bestimmen und so der Handlung ihre Richtung

geben. Das ist der über die Handlungen entscheidende Wettstreit der Motive, der in einseitigem Affekt oder in reichhaltigerer Inhaltsfülle oder in allseitiger Vollständigkeit der Erwägungen und Ueberlegungen zum Auslauf in die Handlung führen kann. Umfaßt das Ergebnis jenes Wettstreits der Motive unseren vollen Geistesinhalt und bringt ihn in voller Uebereinstimmung zum Ausdruck, so entspricht es dem, was wir Gewissen nennen, und die daraus hervorgehenden Handlungen sind gewissenhaft. Nicht immer aber sind diese Bedingungen erfüllt. Trotz aller Einheit unseres Geisteslebens ist uns diese Einheit nicht jederzeit und unter allen Umständen gewährleistet; sie ist nicht ein uns in den Schoß gefallener Besitz, sondern eine Aufgabe, die entwickelt und erfüllt werden soll. Die Antriebe zur Entstehung von Vorstellungen, Gefühlen und Handlungen sind augenblickliche, die uns im Ablauf der Lebensvorgänge treffen, sind außerordentlich verschiedenartig und wechselnd, und wenn sie uns treffen, sind wir durchaus nicht immer in der vollen Gleichgewichtslage, vielmehr erfordert die Herstellung des im Gewissen sich vollendenden Ausgleichs Zeit und Sammlung unserer Geisteskräfte. So ist es nicht verwunderlich, wenn Antriebe isoliert wirken, sich ungeregelt kreuzen und Handlungen erwecken, ohne daß die Gesamtheit unseres Geisteslebens zur ausgleichenden Entscheidung kommt. Vielmehr sind die Antriebe gerade in ihrem verschiedenartigen Inhalt und Einfluß der stete Anlaß zu einseitigen Lust- und Unlustgefühlen, zur Erweckung einseitiger Vorstellungen und Begehrungen, zu voreiligen Erstrebungs- oder Abwehrhandlungen, die in Ursprung und Inhalt nur einem engen und beschränkten, aber vorwiegend erregten Teile unseres geistigen Besitzstandes, also nur Bruchstücken von ihm zur Last fallen. Triebe, Begierden, Leidenschaften oder Entschlüsse niedrigerer Geisteslagen treten unmittelbar in Wirksamkeit, während die höheren, einen umfassenden Aufwand von Geistestätigkeit erfordernden Motive, Erwägungen und Hemmungen nicht zur Geltung kommen oder unter dem andersartigen Erregungseindruck vorübergehend vernachlässigt werden oder auch erst langsam oder zu spät ins Bewußtsein treten, ohne rechtzeitig bei Entschluß und Handlung mitsprechen zu können. Nach Abklingen der ersten

Erregung aber ändert sich das Bild, mehr und mehr machen andere und reifere Ueberlegungen, die nicht rechtzeitig zu Worte gekommen waren, ihren Anspruch geltend und billigen nun nicht mehr die ersten Wellen. Der Ausgleich innerhalb der Gesamtheit des Geistesvorrats erfolgt verspätet, tritt mit Vorliebe sogar in Gegensatz zu dem Geschehenen und zeitigt Reue und Gewissensbisse, die unter Umständen zur Entzweiung des Menschen mit sich selber führen. In dieser Entzweiung kommt der Gegensatz zwischen Handlungen und Gewissen zum offenkundigen Ausdruck, zwischen Handlungen, die aus Teilerregungen, Erregungswucherungen und unvollständiger Geistesgegenwart hervorgegangen sind, und dem Gewissen, das den Geistesbestand in dessen Ganzheit und ausgeglichener Einheit vertritt. Nicht bloß übrigens im nachträglichen Richtspruch offenbart sich das Gewissen, sondern ebenso auch vor dem Ablauf oder dem Eintritt der Handlungen, wenn Anreize, Affekte, Beweggründe und Gegengründe noch im Widerstreit unausgeglichen miteinander ringen um Vorrang und Entschluß. Wir sprechen dann von warnendem und mahnendem Gewissen und meinen damit alle die vorbereitenden Urteile, in denen Vorstellungs- und Gefühlsmotive aus dem weiteren Umkreise des geistigen Besitzstandes heraneilen zum Mitbewerb um Geltung und Einfluß auf den endgiltigen Entschluß. Ueberall hier ist das Ganze des Geistesinhalts die überlegene Macht und übt die rechtmäßig ihm zukommende Herrschaft über die Teile aus, die es auf sich einstellt und zu sich heranzieht, nötigenfalls ihm gemäß umbildet bis zur Uebereinstimmung. In diesem Sinne übt das Gewissen das Richteramt über die menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Handlungen aus und zwingt sie in seinen Bann — vorausgesetzt daß überhaupt der geistige Mensch ein Ganzes geworden ist, in dem allein ein souveränes Gewissen entstehen und wirken kann. In diesem Anbetracht bedingen Gewissen und Religion sich gegenseitig.

Im Begriff des Gewissens erreicht die Religion den Punkt, in dem sie den Menschen am tiefsten durchdringt. In ihm überschreitet die Religion sogar die Ethik und vertieft sie. Ist es das Wesen und die Aufgabe der Ethik, das menschliche Handeln von der Idee des

umfassenderen Ganzen aus, in dem wir als Teile von ihm stehen und leben, zu leiten und auf das Ganze in immer weiterem Umfange einzustellen bis dahin, wo das menschliche Leben nur noch als ein Teil des Weltlebens bewertet wird, so biegt die Religion die Ethik auch auf das eigene Innenleben zurück und stellt eine Ethik dieses inneren Geisteslebens auf, die nicht nur das Handeln, sondern auch das bloße Denken und Fühlen vor den Richterstuhl des Gewissens zieht. In stoischem Tiefsinn hat schon Marc Aurel die Forderung gestellt, wir sollen stets, wenn Jemand uns mit der Frage überraschte: „Was denkst Du im Augenblick?", sofort mit Freimütigkeit Bescheid geben können. Ein solches Denken verlangt allerdings vor seinem eigenen Forum das Gewissen, und vor eben diesem Forum verurteilt das Gewissen sogar Gefühle, wenn sie nicht übereinstimmen mit dem, was unser geistiges Ganze als richtig anerkennt. Das ist der Inhalt einer echten Gesinnungsethik, die alles äußere Handeln nur als Ausdruck der Gesinnung bewertet und auch von der bloßen Gesinnung Ethik verlangt, mit andern Worten die auch die Gesinnung auf Gewissenhaftigkeit verpflichtet. Ebenso führt das Gewissen auch zu einer tieferen Auffassung des Pflichtbegriffs. Erfüllung von Pflichten, die uns von außen her auferlegt sind, ist bloße Werkheiligkeit, die um Lohn und Strafe feilschen mag; wenn die Pflichterfüllung dem Gewissen standhalten soll, dann müssen die Pflichten nicht bloß auferlegt und auch nicht bloß in eigenem Entschluß übernommen sein, sondern sie müssen mit dem geistigen Ganzen, das durch das Gewissen vertreten wird, in voller Uebereinstimmung stehen. Die Pflicht vertieft sich dadurch zu einem Brennpunkt von Ueberzeugung und Gefühl. Dies kommt auch im Sprachgebrauch zum Ausdruck, wenn er die höchste Ausprägung des Pflichtbewußtseins als „Gewissenspflicht" kennzeichnet. Ja die ganze Ethik erlangt durch ihre Beziehung aufs Gewissen eine schwerwiegende Vertiefung und Verinnerlichung. Ihrem vollen Anspruch ist nicht Genüge getan mit bloßer Pflichterfüllung, sondern erst dann, wenn auch der Pflichteninhalt ein integrierender Bestandteil des Pflichtbewußtseins geworden ist, derart daß Ueberzeugung und Gefühl in der Pflichterfüllung ihre unmittelbare Befriedigung finden, ohne zu dem Umwege über den

Pflichtgedanken ihre Zuflucht nehmen zu müssen und ohne Hilferuf an das Pflichtgefühl als solches. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die endgiltige Beseitigung des in der Ethik so viel umworbenen Gegensatzes zwischen Sollen und Wollen. Diese Art der Pflichterfüllung und diese ganze Ethik ist in einem einzigen zutreffenden und erschöpfenden Ausdruck wiederzugeben: ich handle so, weil ich nicht anders kann, weil mein Ich mit seinem ganzen Denken und Fühlen ein anderes Handeln nicht zuläßt. Die Gesinnungsethik verschärft sich hierin zur Gewissensethik.

In der Befreiung der Ethik von dem Zwiespalt zwischen Wollen und Sollen liegt ihre Befreiung von jedem Rigorismus, liegt ihre Wiederverknüpfung mit der Natur, liegt entwickelungsgeschichtlich ihre unentbehrliche Vollendung, mit der sie völlig aufgeht in einer auch ihrerseits vollendeten Religion. Und den harmonischen Ausdruck dieser Vollendung bildet jener inhaltsschwere Gewissenssatz: **„weil ich nicht anders kann.“**

Liegt hiernach in dem Gewissen der Schwerpunkt aller Ethik, aller Befriedigung und aller Gemütsruhe, so geht aus dieser Bewertung und ihrem Umfange doch auch entscheidend hervor, daß ein solches Gewissen das Ergebnis erst einer langen und vollständigen Erziehung und Selbsterziehung ist. Keinesfalls kann von einem untrüglichen und noch weniger von einem angeborenen Gewissen die Rede sein; ein solches ist geradezu undenkbar. Vielmehr erkennen wir in ihm das Ergebnis dessen, was ich als subjektive Religion erörtert habe, als Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst. Das Gewissen ist ein echt religiöses Erzeugnis des inneren Geisteslebens, der Endpunkt seiner religiösen Entwickelung. Was angeboren ist, ist lediglich der einheitliche Zusammenhang des Geisteslebens, und dieser allerdings bildet die natürliche Grundlage, auf der und aus der sich ein religiöses Gewissen in den Stürmen des Lebens, im Kampfe gegen sie und in diesem Sinne mit ihrer Hilfe, zu entwickeln imstande ist. In dieser Beziehung hat es mit dem Gewissen dieselbe Bewandnis wie mit den psychischen und physischen Elementen. Lange genug noch in reifen Zeiten haben Denken, Fühlen, Wollen und sogar ein ethisches Bewußtsein als psychische Elemente, haben Erde, Feuer,

Wasser, Luft als physische Elemente gegolten, bis die Wissenschaft sie analysiert und als hoch zusammengesetzte Erscheinungen erwiesen hat. Auch das Gewissen muß sich diese Auflösung gefallen lassen, muß von seiner elementaren Einschätzung und der damit verbundenen Mystik herab- oder heraufsteigen zu der Stellung eines hoch zusammengesetzten Geistesprodukts, das erst im Leben errungen wird und in seinem Umfange wächst je nach dem Umfange des Gesamtgeistes, dem Gesichtskreise der Ethik und der Tiefe des religiösen Einheitsbewußtseins.

In Uebereinstimmung damit steht der späte Durchbruch der Gewissensreligion in der geschichtlichen Entwickelung der Religionen. In den primitiven Keimen der Religion mit ihrer Kräfte- und Geistermagie, in den Religionen der Naturgötter und der Machtgötter, im Opferkult und im Verehrungskult ist davon noch gar keine Rede, und auch die ethischen Götter legen noch kaum den Keim dazu. In den Götterreligionen des westlichen Asiens bereitet sich ein derartiger Inhalt erst keimhaft vor durch die Vorstellungen von Prüfung der Seelen bei ihrem Uebertritt aus dem Leben in das Totenreich. Noch ist es aber auch hier nicht das Gewissen als solches, dessen Zustand für das zukünftige Schicksal entscheidend ist, sondern nur das im Leben erworbene Verdienst und Schuld, was der Seele gewissermaßen äußerlich anhaftet. Immerhin ruft die spätere Verantwortlichkeit schon während des Lebens das Gewissen wach und regt es zur selbstrichtenden Beurteilung der Lebenshandlungen und der Lebensführung fortdauernd an. Klar und entscheidend dagegen tritt in den ostasiatischen Religionen, in denen der Seelenwanderungsglaube herrscht, das Gewissen in den Vordergrund; an der Stelle der Seelenprüfung und der göttlichen Rechtsprechung steht hier die erneute Seelenverkörperung, bei der das Gewissen sich selber Recht spricht in der Art ihrer Wiederverkörperung oder in der dauernden Befreiung von ihr.

Sind aber die Religionen einmal bis zur Bewertung des Gewissens durchgedrungen, dann tritt mit auffallender Uebereinstimmung bei ihnen allen als Mittel zur Erziehung des Gewissens die Versenkung in den Vordergrund der religiösen Pflichten, sei es als

Versenkung in den göttlichen Geist und den göttlichen Willen, sei es als Versenkung in das pantheistische Brahman oder als Versenkung in die Nichtigkeiten des Lebens mit allen seinen Begierden und Leidenschaften. In der Versenkung soll das Gewissen sich sammeln, in ihr die Richtschnur gewinnen, sie sich stetig vergegenwärtigen und völlig zu eigen machen, um mit dem so erworbenen Geistesbesitz die Lebensführung in gewissenhafte Uebereinstimmung zu bringen. Im Zusammenhange mit dieser Entwickelung sehen wir allmählich das Opfer aus dem religiösen Kultus zurücktreten und verschwinden, an seiner Stelle aber folgerichtig die Askese aufblühen mit dem Klosterleben, der Weltflucht und der Mystik, — alles dies als Zeichen einer Wandlung von der äußerlichen zur innerlichen Religion, in der das religiöse Gewissen immer größere Bedeutung erlangt und im Buddhismus wie im Christentum die Gewissensbeichte zeitigt. Hatte sich das Christentum mit der stark betonten Forderung eines reinen Herzens schon eingeleitet als ausgesprochene Gewissensreligion, so durchzieht gleichsinnig seine ganze Geschichte eine wachsende Betonung der Gesinnung in der Form des Glaubens, die ihren Gipfelpunkt erreicht in der protestantischen Reformation. Auch dieser Glaube als unerschütterlicher, lebendiger und lebendige Frucht tragender Glaube ist ein Ausdruck für die Verinnerlichung der Religion und für die Vorherrschaft des Gewissens in ihr. So wird der Glaube als solcher zu einer Gewissensmacht von derartiger Selbständigkeit und Tiefe, daß er genau dieselbe religiöse Stellung einnimmt und genau denselben Sinn besitzt wie die vorerwähnte „Versenkung". Das über diese Gesagte gilt daher auch uneingeschränkt für den Glauben, in dem das religiöse Gewissen sich in derselben Weise sammelt, seine Richtschnur gewinnt und die Uebereinstimmung der Lebensführung erzwingt. Bei verschiedenartigstem Inhalt der in Betracht gezogenen Religionen sehen wir so in ihnen und ihrer Entwickelung genau dasselbe Gesinnungs- und Gewissensprinzip sich mehr und mehr ausprägen, sehen wir den konkreten Glaubensinhalt in den Hintergrund treten und die Wege sich öffnen für eine freiere Form des dogmatischen Inhalts, wie sie der modernen christlichen

Bewegung das Gepräge gibt. Immer wieder also das gleichlautende Ergebnis, daß das Wesen der Religion überhaupt nicht im Inhalt gelegen ist, der mit den Zeiten und Völkern wechselt, sondern lediglich in jener ihrer Eigenart, ein Ganzes zu bilden, als Ganzes zu wirken und das Geistesleben zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschließen, in welchem Raum ist für eine unbegrenzte Entwickelung seines Inhalts. Das religiöse Gewissen aber wird damit zum Schwerpunkt jeder und aller Religion.

Der Begriff des religiösen Gewissens ist allerdings hiermit noch nicht erschöpft. Was ich bisher der Erörterung unterworfen habe, betraf nur die Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst und seinem inneren Leben, demgemäß das Gewissen nur insoweit, als es ihm angehört und sich mit seinem subjektiven Verhalten verwebt. Der Mensch sieht sich aber inmitten einer Außenwelt, von der er abhängig, auf die er angewiesen ist. Welche Stellung nimmt er ein in dieser Welt und ihr gegenüber? welche Rechte und Pflichten erwachsen ihm daraus? Auch das sind Fragen des Gewissens. In Bezug auf dieses würden sie lauten: stehst du der Welt und dem Leben mit einem guten oder schlechten Gewissen gegenüber? in geläuterter und bestimmterer Ausdrucksweise heißt diese Frage: stehst du mit Welt und Leben in Uebereinstimmung oder in Zwietracht und Kampf? Auch die Auseinandersetzung mit diesen Fragen ist anerkanntermaßen eine Angelegenheit der Religion. Kaum nötig ist es zu erwähnen, daß auch in diesem Anbetracht das religiöse Gewissen keine Unstimmigkeit und keine Entzweiung verträgt. Aufgabe der Religion ist es, jede solche Entzweiung zu verhüten oder, wenn sie dennoch erfolgt ist, die Versöhnung und den Ausgleich herbeizuführen. Die Entzweiung zu besiegeln und den Menschen von Welt und Leben erlösen zu wollen, in welchem Sinne es auch immer sei, kann nun und nimmer im Wesen der Religion gelegen sein. Dem widerspricht von vornherein das religiöse Gewissen, das hierdurch im höchsten Maße betroffen wird. Wie ihm Genüge geschieht, sollen die nachfolgenden Erörterungen zeigen.

c) Welt und Leben in religiöser Beleuchtung.

Mehr oder weniger haben die geschichtlichen Religionen sich der Welt und dem Weltleben gleichgiltig oder feindselig gegenübergestellt, haben den Menschen als geistiges Wesen weit darüber erhoben und mit Gott in unmittelbare Beziehung gesetzt, die Welt und deren Leben aber und zugleich hiermit den leiblichen Menschen als materiell und versündet mit Mißachtung behandelt, um den göttlichen Geist und die menschliche Seele um so mehr von alledem loszulösen und zu alledem in Gegensatz zu stellen. So wird der Mensch mit sich selbst entzweit, mit der Welt entzweit, mit dem Leben entzweit und bedarf der Erlösung. Für ein religiöses Gewissen ist dieser Entzweiungszustand unerträglich, denn jenes sieht in der einheitlichen Uebereinstimmung mit sich selbst und mit allem, was seinem Gesichts- und Gedankenkreise zugänglich ist, seine Lebensgewähr, sein Heil, seine Erlösung von der Zerrissenheit. Gegenwärtig läßt sich erkennen, welche Mißverständnisse und welcher Mißbrauch mit den Begriffen Materie und Geist getrieben worden sind und getrieben werden, aber dennoch drängt sich die Frage auf, wie in der geschichtlichen Entwickelung es gekommen ist, daß die Religionen eine solche Entzweiung vorgenommen und ihr dauernd nachgehangen haben. Die Gründe sind durchaus erklärlich. Sie beruhen darauf, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis von Welt und Leben erst in der jüngsten Neuzeit dem Menschheitsdenken nähergebracht worden ist, daß sie früheren Zeiten aber gänzlich unzugänglich war. Jene Zeiten konnten garnicht anders als durch freie Phantasie und Spekulation den Erkenntnisbedürfnissen des menschlichen Geistes Genüge tun. Unmittelbar zugänglich war ihnen das eigene Bewußtseinsleben. Zu ihm nahmen sie ihre Zuflucht und schalteten das verwickelte Problem der Sinnenwelt und des Sinnenlebens als unverständliches Rätsel aus, um es mehr und mehr der Mißachtung preiszugeben. Der Glaube überwucherte die Erkenntnis und entwertete sie bis zur Rechtlosigkeit.

Die Zeiten haben sich verändert und mit ihnen der geistige Besitzstand. Erkenntnis ist kein leeres Wort mehr, Glaube ohne Er-

kenntnis nicht mehr Alleinherrscher über die Geister. Vor allem hat ein Gedankengebilde sich zu einer Macht emporgerungen, die nicht mehr unterdrückt oder vernachlässigt werden kann, die Idee der Wahrheit. Nicht mehr bloßer Erkenntniswert, hat die Wahrheit den Rang eines Gefühlswertes erlangt, und mit den Gefühlswerten ist nicht zu rechten, sie rühren an den Zentralpunkt des menschlichen Wesens. Treten auch nur Zweifel an dem Wahrheitswert von Welt- und Lebensproblemen auf, so ist selbst die zäheste Macht der Tradition erschüttert und mit ihr die Standfestigkeit religiöser Systeme, religiöser Anschauungen und religiöser Maximen. Die Gegenwart kann nicht mehr daran vorübergehen und mit ihnen leben, ohne zu fragen, ohne zu untersuchen und ohne zu kämpfen. Und diese Kämpfe sind ein Ergebnis des religiösen Gewissens, das sich mehr und mehr mit der Wahrheit verankert hat. Nicht als ob von endgiltiger Wahrheit die Rede sein könnte. Das wäre ein Rückfall in das dogmatische Fahrwasser. Indes, nach Wahrheit zu fragen, nach Erkenntnis zu streben und den erworbenen Erkenntnisbesitz zu verwerten, kann auch dem religiösen Gewissen nicht vorenthalten bleiben. Dieses Gewissen verlangt aber mehr und mit Recht. Sieht sich der Mensch vor die Tatsachen der Erkenntnis gestellt, erkennt er mit wachsender Ueberzeugung seinen unlösbaren Zusammenhang mit der Welt und dem Leben und fühlt er sich als ihren natürlichen Sproß und ihr pflichtentragendes Glied, so kann das Gewissen sich nicht mehr beruhigen mit der schrillen Disharmonie, welche die Erlösungsreligionen in diese Zusammenhänge hineingetragen haben. Es verlangt an Stelle der Entzweiung und Erlösung die Versöhnung mit der Welt und dem Leben, verlangt Uebereinstimmung zwischen Mensch und Welt wie zwischen Mensch und Leben, verlangt, daß der Mensch sich ihnen unterwirft als Teil im Ganzen, verlangt Mitwirkung anstatt Loslösung, verlangt Erfüllung der Welt und des Lebens mit dem menschlichen Geiste, der zu ihnen gehört und in ihnen sproßt. Und der unumstößliche Grund dieses Verlangens ist die Einheit und die Ganzheit des Gewissens, das nicht bestehen kann ohne jene innere Uebereinstimmung zwischen den Tatsachen der Wirklichkeit und den ihm unterworfenen Gefühlen und Strebungen.

Der Mensch steht in der Welt, ist von ihr abhängig und auf sie angewiesen. Das sind Tatsachen, die nicht fortzuleugnen sind. Aus ihnen ergibt sich unmittelbar die Frage: was ist diese Welt? Wir kennen nur einen verschwindenden Teil von ihr, aber aus diesem Teile können wir ihr Wesen begreifen. Und dieses Wesen begreifen wir als ein zusammenhängendes Ganze, in welchem jeder Teil durch jeden andern und durch das Ganze wie das Ganze durch jeden seiner Teile bedingt und bestimmt wird, — ein Verhältnis, das auch uns selber als Teile jener Welt in sich einschließt. Damit ist auch zugleich unsere Stellung in der Welt gekennzeichnet als eine Stellung integrierender Teile von demselben Wesen, die ebenso von dem Ganzen abhängig als auf dieses von Einfluß sind. Ebendamit aber findet auch unser Verhalten zur Welt die entscheidende Sichtung, Begrenzung und Verpflichtung. Gewiß können die Fragen sich zuspitzen und sich erweitern, aber die Religion findet eine feste Unterlage bereits in jenen Grundsätzen, auf denen sie sich aufbauen und verzweigen kann, ohne den Weg der Wirklichkeit verlassen oder verleugnen zu müssen. Vor allem darf sie jenes Ganze, von dem und in dem wir Teile sind, nicht mißachten, ohne uns selbst der Mißachtung verfallen zu lassen. Das ist wiederum eine Sache des religiösen Gewissens. Die Natur mit ihren materiellen und geistigen Erscheinungen, mit ihrem materiell-geistigen Wesen ist es, in der wir wurzeln und von der wir uns nicht loslösen können, ohne die Bedingungen unseres Seins und Lebens zu verlieren. Die Welt als geformtes Ganze der Natur in ihrer unendlichen Ueberlegenheit über den winzigen Menschen kann uns nichts anderes als ein Gegenstand der Verehrung sein, aber wir sind vollwertige Teile von ihr, wir leben in ihr und wirken in ihr, und unser Leben und Wirken ist ein Bestandteil ihres eigenen Lebens, kommt in ihrem Sein und Werden zur Geltung und übt vermöge des einheitlichen Zusammenhangs aller ihrer Teile auch auf das Weltganze seinen Einfluß aus, mögen dessen Wirkungen auch noch so gering im Vergleich zu dem großen Ganzen sein. Das ist des Menschen Stellung in der Welt, und durch diese Stellung wird sein Verhalten zur Welt bestimmt und gerichtet. Das religiöse Gewissen ist es, das uns seinem Wesen entsprechend zwingt,

zwischen der Welt und uns harmonische Uebereinstimmung herzustellen und dauernd aufrecht zu erhalten, und diese Uebereinstimmung wiederum ist es, die unserem Geistesleben seine Einheit wahrt, die unserem Gefühlsleben Zwietracht und Zerfall erspart, die durch gleichgerichtete Ziele den Lebensinhalt und den Lebenswert erhöht, während Widersprüche und Gegensätze ihn erniedrigen und zerrütten. Bereits hierin liegen die zwei Hauptaufgaben, die das Leben an uns stellt: einerseits die Aufgabe, unser eigenes Innere auf die Welt harmonisch abzustimmen, und andererseits die Aufgabe, die Welt auf uns selber, auf unser Geistesleben abzustimmen, mit andern Worten unser Geistesleben und seine höchsten Leistungen in die Welt und ihre Entwickelung hineinzutragen, wozu wir als ihre Teile berechtigt und verpflichtet sind.

Was die erste jener Aufgaben anlangt, so eröffnet uns die religionsgeschichtliche Entwickelung einen befremdenden Einblick in die Vorherrschaft von Gedanken, Bestrebungen und Kulten, die ihren gemeinsamen Untergrund haben in Unstimmigkeiten zwischen dem Menschen und seinem Geschick. So wird bei den Naturvölkern das ganze Dichten und Trachten beherrscht von der Sorge vor gefährlichen Kräften, feindseligen Geistern und furchtbaren Göttern, bei den Juden übt der zürnende und strafende Gott, bei den Christen die Versündung des Menschen und der Teufelswahn einen entscheidenden Einfluß aus, Buddhismus wie Christentum suchen Ueberwindung des Lebens und Erlösung von ihm, der Islam vollends ergibt sich verzichtsvoll in das kalte Schicksal. Wie kommt es zu solchen mißmutig krankenden Lebensanschauungen? Die Frage ist von grundsätzlicher und Lösung fordernder Bedeutung. Denn naturgemäß und vernunftgemäß ist hier auf Mißverständnisse in der Auffassung des Lebens zu schließen, und diese müssen vor allem weiteren der Ergründung und Aufklärung unterzogen werden, um jenen zerrüttenden Zwiespalt auszuschalten. Die Gründe sind aber völlig klar. Sie liegen allein in den übertriebenen Ansprüchen des Menschen an das Leben, die sich mit der natürlichen Lebenslage, dem Lebensinhalt, der eigenen Kraft und den hierdurch erreichbaren und hierdurch begrenzten Lebensgütern nicht bescheiden wollen, sondern nach mehr

verlangen. Wiederholt bereits habe ich dargelegt, daß das Streben nach Lebensglück berechtigt und im Rahmen der menschlichen Natur gelegen ist. Jene übertriebene Glücksgier aber ist eine Entartung der menschlichen Phantasie, die einer falschen Auffassung des Lebens entspringt. In der gesamten Natur bedeutet das Leben nicht ein unverdientes Glücksgeschenk, sondern eine Aufgabe, die im Wesen des Lebens liegt, die Aufgabe der Arbeit zur Erhaltung des Lebens und darüber hinaus zur Förderung und Erhöhung des Lebens. Wie jede Arbeit so ist auch diese mit Anstrengung, mit Mühsalen und mit Opfern verknüpft, denen nicht vornherein der Erfolg in dem erstrebten Maße als selbstverständlich und als frei von Unvollkommenheiten und Enttäuschungen gewährleistet ist. Im Gegenteil, alle menschliche Entwickelung verdanken wir jener dira necessitas des Lebens, die Arbeit und immer wieder Arbeit verlangt, die eine dauernde und erfolgreiche Erziehungsmethode für das menschliche wie für alles andere Leben darstellt und die das heiß ersehnte Lebensglück nur darbietet in der Form von Erfolgen dieser Arbeit. Ohne Arbeit glücklich zu sein, ist demgegenüber der Traum des verlorenen und des wiedergewinnbaren Paradieses, ein Traum, der das Leben mit seiner Arbeit entwertet und einer fata morgana nachjagt, die glückversprechend lockt, aber bei der Annäherung in das Nichts vergeblicher Phantasie verschwindet. Gegenüber solchen schrankenlosen Ansprüchen verlangt das Leben anspruchslose Arbeit. Dieser Arbeit aber ist es gewährleistet, daß sie in dem Weltgeschehen ihre Spuren zieht, daß sie ihre Leistungen in den Weltinhalt eingräbt, daß das Werden und Vergehen alles Lebens sie nicht als fata morgana auslöscht, sondern im Weltgeschehen verewigt, mögen sie beschaffen sein wie sie wollen, mögen sie klein oder groß, mögen sie gut oder schlecht, mögen sie sichtbar leuchtend oder in stiller Verborgenheit sich vollzogen haben. Ob sie dem Einzelmenschen Erfolge gebracht haben oder nicht, sie verewigen sich in dem Ganzen. Ja der Begriff dieses Ganzen! das Einzelleben im Dienste des Ganzen! der selbstlose Verzicht zugunsten des Ganzen! Das sind Ideen, die der Selbstsucht nicht behagen, die aber trotzdem in voller Wirklichkeit sich verwirklichen, es sind die Grundideen echter Ethik. Diese Ethik

ist es, die das Leben verklärt, die das unzerstörbare Glück des Lebens bedeutet, die nicht am Leben rütteln und verzagen läßt, sondern das Leben bejaht, von vornherein jegliche Entzweiung mit Welt und Leben ausschließt und Versöhnungs-, Ueberwindungs-, Erlösungsideen gar nicht aufkommen läßt oder, wenn sie aufgekommen, dann ethisch verurteilen muß. In der Gesamtentwickelung des menschlichen Geisteslebens stehen wir mit dieser Erkenntnis und dieser Lebensbetätigung vor dem Uebertritt der Menschheit aus der phantasievollen, wunsch- und hoffnungsbeseelten Kinderzeit zu der Reife jugendlichen Kraft- und Arbeitslebens. Wir wissen nicht, wie das Geschick der Menschheit in der Zukunft sich gestalten mag, aber wir wissen, daß das Menschheitsleben Früchte trägt. Wenn die Früchte fallen, legen sie den Keim zu neuem Leben, und selbst wenn das Menschengeschlecht dem einstigen Untergange geweiht sein sollte, so hat es doch gelebt und die Aufgaben des Lebens erfüllt und im Weltleben einen leuchtenden Funken gebildet. Und im Leuchten dieses Funkens enthüllt sich der so viel umfragte Sinn des Lebens. Aufgaben also sind es, die der Sinn des Lebens uns stellt, und die Lösung dieser Aufgaben unter Hingabe an das Ganze bedingt eine Ethik, die sich zur Religion vertieft, wenn auch nur zu einer weltlichen Religion.

Uebrigens sind wir damit bereits in die zweite der erwähnten Aufgaben des Lebens eingedrungen, in die Aufgabe, die Welt auf uns selber abzustimmen. In unserem körperlichen Leben sind wir von Natur aus auf die äußere Umgebung abgestimmt und zu ohnmächtig, um diese Abstimmung umkehren zu können. Anders aber hinsichtlich unseres Geisteslebens. In ihm haben wir eine gewisse Macht auch über die Natur, mittels seiner sind wir imstande, mit unserer Erkenntnis in die Natur einzudringen und sie wirtschaftlich zu beeinflussen, sie in gewissen Grenzen zu unseren Gunsten umzugestalten. So hat die Wirtschaftskultur im Ackerbau und der Viehzucht ihre Wiege gehabt, in der Industrie ungeahnte Kräfte entfaltet, im Weltverkehr die Schranken des Raumes und der Reichweite niedergelegt und durch alles dies der Erde ein anderes Aussehen gegeben, sie reich bevölkert, sie zum willigen Träger von Menschen,

Völkern und Staaten gemacht. Aber mehr als bloße Wirtschaftskultur haben wir in die Welt hineingetragen. Wir haben in ihr ein spezifisch menschliches Geistesleben entwickelt, das ohne Menschen nicht vorhanden wäre. In diesem Geistesleben ragen hervor die sprachliche Verständigung, die Ordnung des Gemeinschaftslebens zu gegenseitiger Unterstützung, die Wissenschaft, die Künste und die Ueberlieferung alles dessen mit den sonst noch erworbenen und erzeugten Geistesschätzen an die Nachwelt. Mittels dieser Ueberlieferung haben wir uns freigemacht von dem trägen Gange natürlicher Entwickelung und haben die aufsteigende Vervollkommnung des Menschen und des Menschheitslebens selbst in die Hand genommen, haben sie vom Einzelmenschen und vom Einzelleben losgelöst und von ihm unabhängig gemacht, sie emporgehoben zum menschlichen Allgemeingut, dessen Träger nun die Menschheit in ihrem gegenwärtigen und ganzen zukünftigen Bestande ist. Für die Kultur haben wir damit die Vergänglichkeit ihrer Träger überwunden und ihr ein unabsehbares Fortleben gesichert, das die Welt mit seinen Leistungen erfüllt. In gleichartigem Sinne haben wir die Schranken zwischen den Einzelmenschen, den Stämmen und den Völkern niedergelegt und sind über deren natürliche Teil- und Grenzgebiete hinweggeschritten zu dem idealen Ziele eines die ganze Menschheit einheitlich umfassenden Geisteslebens, dessen inhaltliche Bestandteile die verschiedenen Geistesrichtungen, dessen Leistungen die gesamte Geisteskultur, dessen Seele die Ideen sind, die über aller weiteren Entwickelung der Menschheit schweben und wachen. Was diesen verwickelten geistigen Organismus zusammenhält, was ihm sein inneres Leben gibt, was ihn vor Zerfall und Zersetzung schützt, ist diejenige Macht, die stetig jeden Teil des Geistesinhalts durch jeden andern belebt und befruchtet und dadurch immer neue Kräfte erzeugt, die zwischen alledem die Uebereinstimmung aufrecht erhält durch den Zusammenschluß zum Ganzen und durch dessen regulierende Einheit und eben dadurch widerstrebende Auswüchse und Entartungen entwertet und verwirft. Und diese überlegene Macht des Ganzen, die im Zusammenschluß die Teile läutert, einigt und zu sich emporzieht, ist wiederum Religion, wenn auch wiederum nur weltliche Religion.

Wenn ich die hier skizzierte Aufgabe in die Worte gefaßt habe, die Welt auf uns und unser Geistesleben abzustimmen, so bedeutet diese Welt zunächst allerdings nichts anderes als unsere äußere Umgebung. Aber wo endet diese Umgebung und wie weit erstreckt sich unsere Wirkung? Mit der Antwort brauchen wir nicht zu rechten. Denn die Außenwelt, wenn sie in der Idee als Ganzes gefaßt wird, schließt uns selbst und unsere Umgebung als Teile in sich ein, und zwischen Teil und Ganzem bestehen in Raum und Wirkung keine Grenzen. Wo ist die Grenze zwischen Baum und Wald? Jeder Baum steht an seinem Platze und tut dort seine Pflicht als Teil des Ganzen, gleichgiltig wie weit das Ganze reicht. So tragen wir unser Geistesleben in die Welt, in ihr Leben und ihre Entwickelung hinein und brauchen nicht zu fragen, wie weit die Wirkung reicht. Mag sie noch so klein sein, so ist sie doch das Wirken eines jener Teile, aus denen das Ganze der Welt besteht. Diese Richtung auf das Ganze ist ja auch in den bisherigen Religionen durchaus hervorgetreten. Ihren allgemeinsten, obwohl mehr äußerlichen Ausdruck hat sie gefunden in dem Streben der Religionen nach Erweiterung über die nationalen Grenzen hinaus bis zur allumfassenden, das Menschheitsleben als Ganzes beherrschenden Weltreligion. In Uebereinstimmung damit und in Abhängigkeit dazu steht der allgemeine religiöse Grundsatz der Nächstenliebe und seine Erweiterung zur unbegrenzten Menschenliebe; in ihm prägt sich der Zusammenschluß der Teile zur religiösen Gemeinschaft und zum gemeinschaftlichen religiösen Wirken durch Festigung des inneren Zusammenhangs aus und tritt das Ziel eines einheitlich beseelten Ganzen klar zutage, eines Ganzen, dessen Seele die Religion ist und in welchem alle Teile die Seele des Ganzen unverkürzt und ungeteilt in sich tragen.

Die Abstimmung der Welt auf uns und unser Geistesleben ist aber eine Aufgabe, die sich nicht mehr verträgt mit der Mißachtung und Unterschätzung der Welt und des Lebens, wie sie in den mißverständlichen Forderungen einer Erlösung vom Leben und einer Ueberwindung des Lebens zum Ausdruck kommt. Mit unserem Leben stehen wir innerhalb der Welt als ihre abhängigen und pflichtentragenden Teile, als ihre leiblich-geistigen Erzeugnisse, denen die Miß-

achtung des eigenen Mutterbodens wahrlich schlecht ansteht und ein krankhaftes Gefühlsleben erkennen läßt. Gerade die Religion in ihrem wahren Sinne ist berufen, diesem krankhaften Zerfall mit der Welt und dem Leben entgegenzutreten. Der unerläßliche Weg hierzu ist eine erkenntnismäßig berichtigte Weltidee, zu der uns Naturwissenschaften und Philosophie in vereinigtem Wettbewerb nach langem Ringen die Tore weit geöffnet und erleuchtet haben. Die nach langem mittelalterlichem Dunkel wiedergeborene Weltidee sagt sich los von altersgrauer Tradition, von absterbenden Dogmen, von mißleiteten Gefühlen und erlernt wieder die Wertschätzung der Welt, erlernt wieder sie zu begreifen als ein Ganzes, das auch das Geistesleben, die Ideen platonischen Gepräges und die Göttlichkeit selber in sich birgt, und wandelt die religiöse Gottesliebe in die nicht minder religiöse Liebe zur Welt und dem Weltleben um, deren Vergeistigung und Vergöttlichung nun zur religiösen Aufgabe des Menschenlebens wird. Dieser Aufgabe leuchtet die Idee ihrer Verwirklichung voran, auch wenn die volle Verwirklichung nur ein Ziel unendlicher und unerreichbarer Ferne bleibt. In dieser Idee aber liegt die Versöhnung und die Erlösung, die damit aus dem Jenseits des Lebens in das Diesseits rückt und zwar gleichfalls als Idee, deren geistiges Erschauen auf dem Wege zu ihr den Lohn der Lebensarbeit bereits in sich trägt. Wie aber eine musikalische Symphonie durch Mißklänge ästhetisch vernichtet wird, so muß auch diese Idee als eine Idee symphonischen Sollens bewahrt bleiben vor Mißtönen, wie sie die Abschweifung auf das Können, bestimmter ausgedrückt auf die darin geforderte Hingebung, Mühe und Arbeit nur zu leicht erzeugt. „Du kannst, weil du sollst", diese strahlende Maxime Kant's läßt alle solche Mißtöne aus der Religion des Lebens verschwinden. Und wiederum, auch angesichts dieser zweiten Aufgabe, liegt in dem Leuchten der Idee der Sinn des Lebens, wie eine weltliche Religion ihn nicht zu ermitteln, sondern vielmehr vorzuschreiben berufen ist.

Ja der Sinn des Lebens, er ist es, der hiermit in den Vordergrund des religiösen Gesichtsfeldes tritt. Die endgiltige Frage nach ihm ruft uns zurück in die Tiefen der Wirklichkeit und der Natur. Es sind Tiefen im Vergleich zur blendenden Höhe der Idee, aber

keineswegs dunkle Tiefen, denn hier leuchtet der Wahrheitswert, den die wissenschaftliche Tatsachenforschung zutage fördert und der als solcher auch den Ideen die unentbehrliche Sicherung gewährt für ihren Aufbau und Ausbau. Deshalb müssen wir immer wieder zurückgreifen auf die Natur und die Tatsachen in ihrer erkenntnismäßigen Wirklichkeit. Untersuchen wir daraufhin das Leben, so finden wir das Verständnis für seinen Sinn nicht leicht aus den verwickelten Formen seiner höchststehenden Erscheinungsweisen, sondern müssen uns zunächst an seine elementarsten Grundtypen wenden. Erst wenn wir deren Wesen in seinen einfachen Beziehungen und in seinen eisernen Tatsachen verstanden haben, erschließt uns die aufsteigende Verfolgung der Lebensvorgänge auf jener sicheren Grundlage auch das Verständnis für die verwickelteren Erscheinungen. Verschmähen wir es in diesem Sinne nicht, auf so einfache Lebensformen wie die der einzelligen Lebewesen zurückzugreifen, so zeigen sie uns, daß ihr Leben im Wachstum besteht, bis dieses die Zellteilung bedingt und in ihr den mütterlichen Organismus als solchen restlos verschwinden läßt. Das ist der Grundkern des Verhältnisses von Leben und Tod, das bis in die höchsten Stufen der lebenden Organismen das gleiche bleibt: die Fortpflanzung bedingt den Tod, und wenn er sich verzögert, so ist hierfür das Bedingende die natürliche Brutpflege, die auf höheren Stufen die Brut erst dann sich völlig vom mütterlichen Organismus loslösen läßt, wenn sie die selbständige Lebensfähigkeit erlangt hat. Nach natürlichem Gesetz also, ohne dies hier noch weiter ausführen zu wollen, findet das Leben seinen Sinn nicht in dem individuellen Einzeldasein, sondern in dem Dasein und Gedeihen des Ganzen. Zu unterst bedeutet dieses Ganze das Leben und Bestehen der Gattung, höher hinauf bedeutet es dasselbe für das Leben der Menschheit, für welche demnach der Tod des Einzellebens die notwendige Bedingung ist. Diese elementaren Tatsachen haben eine aufklärende Bedeutung von größter Tragweite. Denn die angeführten Tatsachen in ihrer grundlegenden Durchsichtigkeit und in ihrer Gesetzmäßigkeit, die sich auch auf den höheren Entwickelungsstufen nicht verleugnet, sondern nur umformt, wischen von vornherein alle Ideen, die das Einzelleben als Selbstzweck betrachten und um

Unsterblichkeit ringen, als naturwidrige Selbstsucht aus und müssen auch von dem Gefühlsleben beanspruchen, sich erkenntnismäßig mit ihnen in Uebereinstimmung zu setzen und in dieser Uebereinstimmung seinen Halt und seine Befriedigung zu finden, mit andern Worten sich auf das Ganze des Lebens einzustellen, im Dienste des Ganzen aufzugehen und im Einzelleben nur ein vorübergehendes Teilleben zu sehen, das seinen Inhalt, seine Begrenzung, seinen Wert nach dem Ganzen zu bemessen hat. Das Einzelleben hat lediglich den Wert, den es für das Ganze hat und den es in der Betätigung für das Ganze einsetzt.

Die wissenschaftliche Naturerkenntnis gibt uns aber noch eine andere grundlegende Tatsache an die Hand, die Tatsache der Entwickelung des Gesamtlebens auf der Erde zu höheren Organisationsformen und höheren Leistungen. Standen alle früheren Zeiten — und das konnte nicht anders sein — unter dem Eindruck einer freien Schöpfung der lebenden Organismen und demnach auch ihrer allgemeinen Unveränderlichkeit, so hat das letztvergangene Jahrhundert die Erkenntnis zum vollen Durchbruch gebracht, daß alles Leben auf der Erde, sei es pflanzlicher oder tierischer Art, einen einheitlichen Ursprung aus einfachsten Lebensformen und diese aus den unorganischen Atom- und Molekülverschlingungen und Zusammenballungen genommen haben, die in unendlich verschiedenen Entwickelungsreihen und Entwickelungsformen zu den höheren und höchsten Organismen des gegenwärtigen Lebensbestandes hinaufgeführt haben. An die Stelle der Präformation ist die Evolution als erklärende Theorie getreten. Auf dem Gebiet des sozialen Menschheitslebens ist diese Erkenntnis noch klarer hervorgetreten, sie umfaßt die Entwickelung von der Familie zum Volk und vom Volk zu der hohen Organisationsform des modernen Staates mit seinen wirtschaftlichen, rechtlichen, Erziehungs- und sonstigen sozialen Einrichtungen. Und dieselbe Erkenntnis einer fortschreitenden Entwickelung gilt für das allgemeine Kulturleben der Menschheit auf den Gebieten der Wissenschaft, der Kunst, der Ethik, der Religion. Ob die Geschichte der Menschheit Veränderung oder Entwickelung bedeutet, war hier die große Frage, die zugunsten der Entwickelung beantwortet werden kann. Gerade

auf dem Boden des Geisteslebens hat die Entwickelung die größten Fortschritte und das schnellste Zeitmaß bewiesen und gibt die Aussicht auf weitere Steigerung in beschleunigtem Zeitmaß. In dieser Entwickelung verschwinden die Einzelmenschen und bilden nur die im Werden und Vergehen wechselnden Träger der Entwickelung. Erhalten bleibt aber der Geisteserwerb der Generationen, der, niedergelegt in den Kulturschätzen und Kultureinrichtungen und ausgebaut zu überindividuellen Ideen, sich auf die kommenden Generationen fortpflanzt und in ihnen fortlebt und wächst. Und wenn auch dieser Geisteserwerb, wenn die ganze Entwickelung vergänglich sein sollte? Unsere kosmologischen Anschauungen über eine dereinstige Erstarrung alles Lebens auf der Erde, ja über einen schließlichen Wärmetod der Welt lassen eine solche Frage wohl zu, aber nicht eine Antwort darauf. Ist schon die Frage eine Luftspiegelung der Erkenntnis, so wäre dies jede Antwort erst recht, ohne Wert und ohne Unwert. Oder hat sich je die Gottesidee damit beschäftigt, was aus ihrem Gegenstande werden würde nach solchen Weltkatastrophen? Genug, daß wir unabsehbare Möglichkeiten der Entwickelung vor uns haben, und daß in der Entwickelungsidee des Ganzen die schale Selbstsucht der individuellen Unsterblichkeitssehnsucht erstickt. Im Wesen des Lebens liegt die regelmäßige Erstarrung des Einzellebens, die der Entwickelung dann keinen Spielraum mehr bietet. In der Entstehung immer neuen Lebens liegt die Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit der Entwickelung. Das ist der Sinn des Todes und der Sinn des Lebens zugleich. Die Ruhe des Todes versöhnt mit der Unrast des Lebens, die von der Entwickelung gefordert wird, und das religiöse Gewissen verlangt auch hierfür den Frieden der inneren Uebereinstimmung, die Ueberwindung des individuellen Todes durch den Blick in die überindividuelle Entwickelung, welche die Spuren des vergangenen Lebens in sich trägt, sie entwertend oder sie verewigend.

Aber immer weiter noch müssen wir eindringen in die Frage nach dem Sinn des Lebens. Was bedeutet dieser Begriff? Zunächst ist hierbei festzuhalten, daß er keine Tatsachenfrage enthält, keinen Begriffsinhalt, der im Leben selbst gelegen wäre, sondern einen Zweck

voraussetzt, dem das Leben dient. Es gibt aber keine objektiven Zwecke. Zweck ist lediglich Zweckvorstellung des menschlichen Denkens. Also auch hier wieder stoßen wir unmittelbar auf den leidigen Anthropomorphismus, dieses unausrottbare Ueberlebsel des primitiven Denkens, das sich ein Geschehen nicht vorstellen kann ohne einen menschenartigen Urheber des Geschehens, das sich nicht hineindenken kann in ein übermenschliches Geschehen, aus dem der Mensch selbst erst mit allen seinen Vorstellungen und Strebungen hervorgegangen ist. Dieser Abweis längst verjährter Vorstellungen, diese Ablehnung einer Zweckhaftigkeit der Naturvorgänge, diese logische Verurteilung des Hineintragens subjektiver Zwecksetzungen in die vom menschlichen Denken unabhängige Wirklichkeit gilt nicht bloß für das Leben überhaupt, sondern auch für das individuelle Einzelleben, das, ein Ergebnis der Natur, sich Zwecke setzt nur selber und auch dies erst mit der wachsenden Vernunft. Jene Frage kann also nur lauten: welchen Sinn legt der Mensch selbst in sein Leben hinein? welchen Sinn die Menschheit in das Menschheitsleben? Dieser Sinn aber wechselt — das zeigt die Vergangenheit wie die Gegenwart — mit den Menschen, Völkern und Zeiten. Die Frage würde also nur so gestellt werden können: welchen Sinn sind wir berechtigt in das Leben hineinzulegen? und diese Berechtigung wäre nur zu entnehmen aus dem Wesen des Lebens selbst. Damit haben wir uns im Kreise gedreht und langen wieder an bei dem Ergebnis der voraufgegangenen Erörterungen: Der Sinn des Lebens ist die Arbeit an den Aufgaben des Lebens. Zu entnehmen sind diese Aufgaben nur aus den Tatsachen des Lebens, die uns in ihrer Gesamtheit und Allgemeinheit dessen Grundzüge und damit sein Wesen erkennen lassen und den Einblick in die hieraus entspringenden Aufgaben eröffnen. Das Leben selbst ist eine nackte Tatsache der objektiven Wirklichkeit und unterliegt als solche mit allen seinen Eigenartigkeiten der objektiven Erkenntnis und nicht einer subjektiven Metaphysik. Tatsache ist ebenso die notwendige eigene Mitarbeit des lebenden Organismus an der Erhaltung seines Lebens, sei diese Mitarbeit eine rein natürliche oder eine Bewußtseinsleistung. Biologische Tatsache ist ferner neben der Selbsterhaltung auch, wie wir

gegenwärtig wohl widerspruchslos sagen dürfen, eine fortschreitende Entwickelung des organischen Lebens zu immer höheren Lebensformen, und geschichtliche Tatsache ist eine fortschreitende Entwickelung auch des Geisteslebens zu immer vollkommeneren Leistungen, zu immer höher strebender Lebens- und Geisteskultur und zwar gleichfalls als Ergebnis unserer eigenen Arbeit, als Ergebnis der Menschheitsarbeit. Der Entwickelungsgedanke in letzterem Sinne ist uns seit alten Zeiten derart in Fleisch und Blut übergegangen und menschliches Allgemeingut geworden, daß er das gesamte Menschheitsleben in Streben und Trachten beherrscht. Dadurch daß wir selbsttätig und bewußt an der Entwickelung als solcher teilnehmen, daß wir sie als Lebensgut und Lebensziel bewerten, wird die Tatsache der Entwickelung zugleich zur führenden Idee, die allgemein humanen Charakter gewinnt, das Einzelleben in ihren Bann zieht und für dieses nun der Träger eines Sollens wird, das in religiöser Bindung und Verpflichtung über die Erhaltung des Lebens hinaus seine höher stehenden Aufgaben stellt. Die Entwickelung als aufgabenstellende Idee umfaßt einen Inhalt, der an Fülle unerschöpflich ist. Kein Menschenleben kann ihn ausschöpfen, aber jedes hieran Anteil nehmen. Für die Art der Anteilnahme sind entscheidend die Lebensbedingungen, unter denen der Einzelne steht, und die Kräfte, die ihm eigen sind. Diese Bedingungen und Kräfte sind das Erbgut des Menschen, die mit dem Erbgut geleistete Arbeit sein Verdienst oder seine Verfehlung. Mag das Erbgut noch so verschieden sein und mit ihm die Art und der Erfolg der Arbeitsleistung des Lebens, der ethische Wert liegt allein in der Arbeit und ihrem Ziel, und der ethische Wert allein bedingt Verdienst und Lohn. Der Lohn aber birgt sich nicht im Erfolg — das hat schon der indische Tiefsinn betont —, sondern im eigenen Inneren, in der Ruhe des Gewissens, in der Uebereinstimmung zwischen Denken, Fühlen und Tun, die das äußere Lebensschicksal als gering bewertet und ihm — was die Stoa unermüdlich ausgemalt hat — die Unabhängigkeit, die Zuverlässigkeit und Ueberlegenheit des eigenen Geisteswesens als unerschütterlichen Hort der Lebenszuversicht entgegensetzt. Wenn man schon von Ueberwindung des Lebens reden will, so liegt sie in diesem Panzer

gegen die Schicksale des Lebens, in ihm ebenso liegt die ausgleichende Gerechtigkeit für die Lebenstaten und der tiefste Kern des Lebensglücks. Trotz alledem aber wird diese Lebensauffassung, wenn sie sich auf Ueberwindung des Lebens und auf die in ihr erreichbaren Erfolge beschränkt, den von der Idee gestellten Aufgaben des Lebens nicht gerecht, sondern bleibt in der menschlichen Selbstsucht stecken, in der Selbstsucht eines glücklichen Lebens; nur fadenscheinig umgibt sie sich dabei mit dem ethischen Gewande der Gemeinnützigkeit, die als soziales Staatsideal und schließlich als humanes Menschheitsideal den grundlegenden Selbstsuchtscharakter nur unvollkommen verhüllt. Die idealen Aufgaben des Lebens gehen weiter und verlangen mehr als Glück und Nutzen für Mensch und Menschheit, verlangen den Blick und den Weg zur Idee der Entwickelung des Lebens, die in seine Vergeistigung ausläuft. Wenn die moderne Zeit den Kampf um einen neuen Lebensinhalt wieder neu zu beleben sucht, so steht ihr der Weg zur Entwickelungsidee mit seinem festen Untergrunde offen und weist in dem religiösen Grundsatz der Pflichten gegen Welt und Leben jedem Einzelnen seine Lebensaufgaben zu. Gerade in der Entwickelungsidee tritt neben die Lebenspflichten auch die Freude am Leben, wie sie im Entwickelungserfolg und in der Anteilnahme an ihm enthalten ist, wie immer für den Einzelnen und die Gesamtheit sie sich auch gestalten möge.

Das Ergebnis alles dessen ist, daß der allgemeine Sinn des Lebens eng verknüpft ist mit jenem Sollen, welches das Leben als solches und als Ganzes uns auferlegt, daß aber für den einzelnen Menschen dieses Sollen einen engeren und bestimmteren Inhalt gewinnt und daß dieser Inhalt abhängt von den Lebensbedingungen, unter denen der Einzelne steht, und von den Lebenskräften, über die er verfügt. Stellen diese Lebensbedingungen und diese Lebenskräfte in ihrem ursächlichen Einfluß auf die Lebensbetätigung die unumstößlichen Notwendigkeiten dar, von denen der Mensch abhängig ist, so ragt aus ihnen doch die autonome Freiheit hervor, mit der jeder von dem Platze aus, in den er hineingeboren ist, sich die Lebensziele sucht und den Sinn seines Lebens sich selber bestimmt.

So vereinigen Notwendigkeit und Freiheit sich zu einem einheitlichen Geflecht, in welchem die Freiheit die Führung hat. So aber vereinigen zugleich auch Sollen und Wollen sich zu einem nicht weniger einheitlichen Geflecht, in welchem die Ethik die Führung hat und in welchem das freie Wollen der Hebel für die Verwirklichung des in freier Idee erzeugten Sollens ist. Gerade in dieser Vereinigung tritt die Selbstgesetzgebung als Wahrzeichen der Freiheit aufs schärfste hervor. Und der gemeinsame Rahmen, in dem Notwendigkeit und Freiheit, in dem Sollen und Wollen sich harmonisch und widerspruchslos miteinander verknüpfen, ist die Entwickelungsidee, die dadurch zum idealen Träger einer den Menschen führenden und ihn sich unterwerfenden Ethik wird. In dieser Weise durchflechten Freiheit, Ethik und Entwickelung sich gegenseitig zu einem sinnvollen Bande, welches die Aufgaben des Lebens und die Arbeit an ihnen einheitlich zusammenschließt und umfaßt, und der Inhalt dieser Arbeit heißt: Selbstentwickelung zur geistigen Freiheit und Betätigung dieser Freiheit in einer Lebensethik, welche die Entwickelung des Ganzen, in dem wir als seine Teile stehen, zum idealen Ziele hat. Damit haben wir den gesuchten Sinn des Lebens bis in seine letzten Ausläufer erfaßt und erschöpft.

Auch die geschichtlichen Religionen sind an der Frage nach dem Sinn des Lebens nicht achtlos vorübergegangen, obwohl für sie diese Frage sehr viel einfacher lag. Auftauchen konnte sie ihnen ja erst, als sie über ihren traditionellen Inhalt nachzudenken begannen, also erst in späten Stadien der religiösen Entwickelung. Als sie auftauchte, stand sie aber nicht im Vordergrunde der Religion, die ja schon hoch entwickelte Formen angenommen hatte, sondern war nur eine Frage der religiösen Diskussion, die den Sinn des Lebens aus dem überlieferten Tatbestande zu ermitteln versuchte. Dieses „Ermitteln“ war allerdings der grundsätzliche Irrtum, denn stets haben sich die Religionen den Sinn des Lebens selber gesetzt. Da aber die Ueberlieferung ihnen zur übermenschlichen Offenbarung geworden war, glaubten sie in dieser einen übermenschlich bestimmten Sinn des Lebens zu erblicken und ihn aus dem offenbarten Inhalt der

Religion entnehmen zu können. Und sie entnahmen ihn vorzugsweise aus dem Glauben an ein Fortleben nach dem Tode, demgegenüber das irdische Leben dann ein bloßes Vorstadium ohne Eigenwert oder eine bloße Vorbereitung auf das jenseitige Leben bleiben mußte.

Diesem Gedankengange können wir selbstverständlich nicht folgen, sondern müssen, wie bereits angedeutet, die Frage anders stellen und davon ausgehen, daß der Sinn, den der Menschengeist zu den verschiedenen Zeiten in das Leben gelegt hat, die Religion und ihren Inhalt geschaffen oder wenigstens ausschlaggebend beeinflußt hat. Nach Maßgabe dieser Voraussetzung, die den Sachverhalt umkehrt, müssen auch wir bei unserer Frage aus den Religionen selber den Sinn entnehmen, den die Völker und Zeiten ihrem Leben gegeben und aus dem heraus sie ihre Religionen entwickelt haben. Gehen wir in dieser Weise dem religiösen Denken nach und suchen die Idee auf, die in Anbetracht jenes Sinns des Lebens in den verschiedenen Religionen zutage getreten sind, so springt als Ergebnis mit erstaunlicher Klarheit ins Auge, daß es für alle Religionen von jeher der gleiche Sinn und die gleichen Ideen gewesen sind, wie ich sie hier auf durchaus rationaler Grundlage entwickelt habe. Das praktische Leben, als dessen eigenstes Gebilde ich immer wieder die Religion gekennzeichnet habe, zeigt auch hierbei sich stärker und gesunder als jedes spekulative Denken mit seinem Hang zu metaphysischen Luftspiegelungen; jenes praktische Leben hat jederzeit seinerseits gefordert, was es brauchte, und danach seinen Sinn übereinstimmend mit sich selber und seiner Artung bestimmt.

Der Sinn des Lebens ist Lebensglück, haben die primitiven Lebensanschauungen gesagt und danach ihre Religionen gestaltet. Festgehalten haben auch alle späteren Religionen hieran und nur ihren Anspruch gesteigert, haben statt des vergänglichen und unzuverlässigen Glücks der irdischen Lebenskreise ein ewiges Glück jenseits des Lebens gesucht und dieses durch göttliche Hilfe, göttlichen Lohn und göttliche Gnade zu erlangen gehofft, aber sie haben nicht umhin gekonnt, den Weg zu diesem Lebensglück verschiedenartig auszubauen oder verschiedenartige Wege zu ihm einzuschlagen. So

gestaltete sich auch das Ziel dieser Wege und mit ihnen das gesuchte Glück selber sehr verschiedenartig, und ebenso verschiedenartig mußte der Sinn des Lebens sein, der ja von der gesuchten Art dieses Glücks durchaus abhängig war. Bei aller Verschiedenartigkeit aber — hier komme ich auf den urwüchsig gesunden Kern des praktischen Lebens zurück — war doch das praktische Ergebnis das Gleiche, verschiedenartig nur seine spekulative Umkleidung. Die Umkleidung nur ist es, die den Religionen in diesem Anbetracht ein so verschiedenartiges Aussehen gegeben hat. Den Religionen selber ist es allerdings nicht gelungen, den Sinn des Lebens in seiner nackten Klarheit zu erfassen. Die traditionell dogmatische Umkleidung hat ihn für den befangenen Blick verhüllt. Entfernen wir aber diese ganze Umkleidung, so tritt er trotz alledem in nahezu übereinstimmender Form ans Tageslicht.

Ohne weiteres ersichtlich ist dies für die Ethik, die in ihrer engen Verknüpfung mit dem Leben bei aller und jeder Art von Religion den Schwerpunkt ihres Inhalts gebildet hat. Ursprünglich unscheinbar gegenüber dem Kultus und von ihm erdrückt liegen doch auch dem Kultus neben selbstsüchtigen durchaus ethische Motive zugrunde, die in ihm ihre traditionelle Festigung und Heiligung gewinnen, zumal diejenigen Motive, die sich auf das ethische Verhalten gegenüber den Göttern beziehen. Im Laufe der religiösen Entwickelung treten die ethischen Motive immer klarer, bestimmter und selbständiger hervor, bis sie wieder überschattet werden von den Angelegenheiten des sie rechtfertigenden und zugleich sie stützenden und beherrschenden religiösen Glaubens. Jedenfalls aber ist das ethische Sollen die Macht gewesen, mit der die Religionen das menschliche Leben geordnet, beherrscht und zu erheben versucht haben. Wenn es auch nur zwangvolle Gebote gewesen sind, so ist gerade durch die Religionen doch das ethische „Du sollst“ aufs höchste betont und der Menschheit mit schärfsten Mitteln eingeprägt und vertraut gemacht worden. Ueber den Inhalt und die Begründung dieses Sollens mag mit Fug gerechtet werden, aber sein formales Verständnis und seine formale Wucht hat die Menschheit nachhaltig vorbereitet für einen Sinn des

Lebens, in welchem die Ethik das Mittel und der Weg ist zur Erreichung der Ziele, die jener Sinn des Lebens dem Menschen vor Augen führt.

Weniger offen ist in den Religionen die Entwickelungsidee hervorgetreten. Vielmehr hat diese sich hier völlig verborgen unter dem Deckmantel der Erlösung. Aber fremd ist sie den Religionen nicht geblieben, hat sogar unter jenem Deckmantel einen grundlegenden und lebendigen Antrieb gebildet für die Verwirklichung des spekulativen Erlösungsgedankens. Seit die Religionen über das primitive Suchen nach fremder Hilfe und deren Nutzung für das Leben hinausgegangen sind, seit sie nicht mehr bloß die Erhaltung, Sicherung und Gunst des Lebens als Lebensinhalt angesehen, sondern angefangen haben, das mächtigere und glücklichere Dasein der Götter mit dem Menschenleben zu vergleichen und zu verknüpfen, und besonders seit sie das sittliche Leben der Menschen als eine Forderung des göttlichen Willens und der göttlichen Gebote hingestellt haben, seitdem traten die Fragen der Vergeltung und vergeltenden Gerechtigkeit, der persönlichen Verantwortlichkeit und des Ausgleichs nach dem Tode in den religiösen Gesichtskreis ein und fanden ihre Lösung immer in irgend einer Form der Entwickelungsidee. Unterhalb dieser Grenze standen alle Naturreligionen, denen ja der Gedanke einer natürlichen Entwickelung noch nicht zugänglich war; das trifft auch noch zu für die griechische Religion, die ihren Gipfelpunkt in der bedingungslosen Notwendigkeit des auch den Göttern übergeordneten Schicksals hatte. Die Entwickelungsidee, wenn auch nur in der Form persönlich individueller Entwickelung zum ethischen Menschen, ist aber bereits allen großen orientalischen Religionen eigen in Verknüpfung mit dem Gedanken an eine Vergeltung nach dem Tode. Ihre größte Macht erreicht die Entwickelungsidee in dem Seelenwanderungsglauben; dieser allerdings kennt eine Wandlung der Seelen sowohl nach aufwärts wie auch nach abwärts, wird aber doch beherrscht von der religiösen Aufgabe einer aufsteigenden Persönlichkeitsentwickelung bis zur vollen Reinheit, mit der die Entwickelung abschließt, um im Eingang zum Brahman oder zum Nirvana die erlösende Ruhe zu finden. Die Idee einer nationalen Entwickelung bereitet das Judentum

vor, insofern es die Ausbreitung und die Macht des auserwählten Volkes über die ganze Erde zum Gegenstand seiner Entwickelungsidee hat. Ihren höchsten Aufschwung aber nimmt die Entwickelungsidee in der persischen Religion, in dem Weltkampf zwischen Gut und Böse, der den ganzen Weltinhalt einschließlich der Götter und der Menschen in Anspruch nimmt für eine Entwickelung, die mit dem vollen Siege des Guten und dem Untergange des Bösen ihren Abschluß erreicht. Dieser selbe Gedanke ist auf die christliche Religion übergegangen, die ihn in der Herstellung eines Reiches Gottes auf Erden zum Ausdruck bringt und später in den Gedanken eines überirdischen Gottesreichs umwendet. Auch für den Eingang des Menschen in dieses überirdische Gottesreich ist aber Voraussetzung die vorherige Entwickelung des mit der Erbsünde belasteten Menschen zu einer Seelenreinigung, sei es daß diese durch ein jenseitiges Fegefeuer vollendet oder durch den rechtfertigenden Glauben ersetzt wird. Jedenfalls geht aus alledem hervor, daß auch für die geschichtlichen Religionssysteme die Entwickelung als solche im Brennpunkt der religiösen Heilslehren steht.

Die christliche Theologie allerdings erkennt die Entwickelungsidee nicht als ausreichend an, um einen völlig befriedigenden „Sinn des Lebens" zu gewährleisten. In ihrem durchdringenden systematischen und dogmatischen Ausbau zieht sie überall die letzten Folgerungen eines logischen Denkens für ihr Glaubenssystem und bleibt nicht bei der bloßen Entwickelungsidee stehen, sondern verlangt auch noch einen „Sinn der Entwickelung". Damit gerät sie notwendigerweise in die Netze einer deduktiven Spekulation, die dem göttlichen Anthropomorphismus verfällt, indem sie alle menschlichen Denk- und Gefühlsbedürfnisse in die göttliche Weltordnung hineinträgt und dann natürlich in dieser Art der Weltordnung, aber erst in ihr, die volle religiöse Befriedigung und Auswirkung findet, ohne die ihr ein Sinn des Lebens nicht möglich erscheint. Dies Verfahren, das nur den menschlichen Denk- und Gefühlsbedürfnissen Rechnung trägt, seine Ergebnisse als absolut denknotwendig und unumstößlich ansieht und alle positive Erfahrung als unzureichend überspringt, ist für das Wesen des religiösen Glaubens mit seinen Pfeilern der Tradition und

des Gefühls charakteristisch. Zwei Welten stehen in ihm gegen einander, die den wirklichen und lebenden Menschen zwingen, bald in der einen, der Welt der Erfahrung, bald in der andern, der Welt des Glaubens, zu leben, und ihn unwiderruflich mit sich selbst entzweien. Dem gegenüber bleibt die bloße erfahrungsmäßige Entwickelungsidee allerdings erheblich zurück, aber sie läßt den Weg für weiteren erfahrungsmäßigen Ausbau frei und erhält dem religiösen Gewissen seine Einheit und innere Uebereinstimmung, auch wenn sie auf die anthropomorphistische Befriedigung verzichtet. Dem berechtigten Anspruch der religiösen Idee ist hierdurch völlig Genüge getan, nämlich ihrem Anspruch auf führende Beherrschung des Lebens in überpersönlicher, überzeitlicher, den Wechsel des Lebens überragender Geltung, wie sie der Begriff des ethischen Sollens erfordert. Indes haben nicht bloß theologische, sondern auch philosophische Spekulationen hier eingesetzt, haben nächst den platonischen Ideen das absolute Ich, den objektiven und absoluten Geist geschaffen, haben an ein Einheitsbewußtsein des Weltganzen und sogar der einzelnen Weltkörper gedacht und hierein die Entwickelung als allgemeines Bewußtseinsleben einmünden und sich fortspinnen lassen. Ich brauche als Beleg für solche hochstrebende Phantasie nur Hegel's Religionsphilosophie anzuführen, wo er von dem religiösen Bewußtsein sagt: „in dieser Religion des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz des Ewigen verklärt.“ Durchaus befriedigungsvoll, aber der Wirklichkeit entrückt, an die doch das zu lebende Leben uns bindet und mit der wir nicht ungestraft uns entzweien dürfen. Uebertriebene Ansprüche an das Leben bemeistern und uns seinen Ansprüchen unterwerfen, das sind Pflichten, die das religiöse Gewissen uns nahe bringt und deren Erfüllung nichts Unmenschliches und nichts Uebermenschliches in sich birgt. Wenn die Jenseitsreligionen am Leben verzweifeln, so ruft das Leben selber uns eine Lebensreligion zu, der die Not des Lebens als Ansporn zur Entwickelung unserer Kräfte und die Entwickelung als Ansporn zur schöpferischen Vergeistigung des Lebens gilt, ohne

diesen Geist schon als denknotwendige Bedingung voraussetzen zu müssen.

Uebrigens ist diese ganze Frage ein lediglich logisches Problem von altem Ursprung. Schon die Vedantaspekulation der alten Inder hatte die ganze Sinnenwelt als täuschenden Schein verworfen und nur das unsinnliche Brahman-Atman als wahres Sein anerkannt. Annähernd gleichzeitig warf die griechische Philosophie die Frage auf, ob dem Sinnenschein oder nur der unsinnlichen Vernunft das wahre Sein der Wirklichkeit zugänglich sei. Und diese Frage ist nie wieder zur Ruhe gekommen. Die sinnliche Erfahrung zeigt uns nur ein Geschehen, die Vernunft bezieht dieses Geschehen auf ein sinnlich unerfahrbares Sein und hält nur dieses für die wahre Wirklichkeit. Und doch ist dieses ganze Sein nur ein logischer Ergänzungsbegriff zu dem Geschehen, das an ihm gemessen und bestimmt werden soll; der Wechsel des Geschehens ist eben logisch nur bestimmbar durch das Hinzudenken eines beharrenden und unveränderlichen Seins, in welchem das Geschehen zur Veränderung und unter Umständen zur Entwickelung wird, in welchem das Geschehen seinen inneren Zusammenhang findet. Eine irrige Wirklichkeitsspekulation sucht aber in jenem Seinsbegriff den Urgrund alles Geschehens, in anthropomorphistischer Wendung seinen Urheber und wirkenden Leiter. Das alles ist ja bereits erkannt als unlogische Täuschung, die dadurch zustande kommt, daß reine logische Begriffe als Seinsinhalte und Ursachen in eine absolute d. h. vom Denken unabhängige Wirklichkeit übergepflanzt werden. Für den „Sinn des Lebens" gewinnt damit die theologische Spekulation über die veränderliche Entwickelung hinaus die seiende und im Sein gleichbleibende „Vorsehung" und das vorbestimmte „Ziel" der Entwickelung, aber auch sie bleibt an die Entwickelung gebannt, nur daß sie ihr einen metaphysischen Charakter gibt, der ihr weiter auch den zwecksetzenden göttlichen Willen und den teleologischen Gottesbeweis liefert. Von all diesem unentwirrbaren logischen Chaos ist hier aber nicht die Rede, sondern lediglich von einer religiösen Entwickelung des Menschenlebens im Sinne seiner Durchgeistigung und Durchsittlichung,

deren Wege und Ziele die weltlich-menschliche Religion bestimmt.

Schließlich steht hier noch die geschichtliche Sichtung der religiösen Idee der Freiheit in Frage. Sie ist mit großer Entschiedenheit und großem Aufwande von Denken im Christentum wie auch im Buddhismus behandelt worden und einzig wohl in diesen beiden Religionen als entscheidende Idee aufgetreten. In beiden aber war ihr Ursprung ein verschiedener. Für das Christentum war sie vorbereitet durch die von ihm übernommenen Gedankengänge der voraufgegangenen religiösen Entwickelung, die bereits angefangen hatte, die Menschlichkeit mit der Göttlichkeit in immer engere Beziehung zu setzen, um für den Menschen die Anteilschaft an dem glücklicheren Göttergeschick zu erringen. Daraus entsprang im Christentum der Gedanke der Gottesgemeinschaft des menschlichen Geistes im Gegensatze zu der irdischen Menschennatur, entsprang weiter die gegensätzliche Mißachtung der Verkettung des Menschen mit Natur und Welt und das Streben nach seiner Loslösung von allen natürlichen und weltlichen Haftungen, Neigungen, Begehrungen und sonstigen Verknüpfungen. Da er leiblich hieran gebunden war, entstand die Frage: wie werde ich von ihnen geistig frei?, und diese Frage mündete schließlich aus in die Probleme der freien Annahme des Glaubens, der freien Gnadenwahl, der Willensfreiheit. So hat diese Freiheitsidee entscheidend in den Sinn des Lebens hineingespielt als religiöse Aufgabe, im irdischen Leben sich frei zu machen von dessen Banden und durch Lebensüberwindung die Gottesgemeinschaft vorbereitend herzustellen, um im Jenseitsleben ihrer voll und ganz teilhaftig zu werden. Gleichartig und doch anders hat sich die Freiheitsidee im Buddhismus gestaltet, und sie mußte sich hier anders gestalten, weil die Grundlagen völlig andere waren. Der Gegensatz von Menschlichkeit und Göttlichkeit bestand hier nicht. Im Gegenteil hatten die vedisch-brahmanischen Spekulationen pantheistischen Inhalts in der Identität von Brahman und Atman die göttlich-menschliche Gemeinschaft bereits als wirklich und ursprünglich besiegelt. Der Buddhismus verwarf diese Spekulationen zwar, stand aber im Unterbewußtsein doch auf ihren Füßen. Ihm lag der Sinn des Lebens in der

geistigen Reifung des Menschen für den endgiltigen Uebertritt ins Nirvana, und diese Reifung mußte erworben werden durch Selbstbefreiung vom Hang am Leben und von der Verstrickung in dessen kausalen Zusammenhang. Stillschweigende Voraussetzung für solche Selbstbefreiung ohne fremde Hilfe war unbedingt die geistige Freiheit, die imstande sein sollte, jene kausale Verstrickung in das Leben zu überwinden und auszuschalten. Der Buddhismus hat das Freiheitsproblem zwar nicht unmittelbar behandelt, um so mehr aber betont, daß der Wille im Selbst des Menschen entsteht, daß das Selbst der Herr des Selbsts ist und daß, wer Herr seines Selbsts geworden, ein Löser der Bande, ein Sprenger der Fesseln ist (älteste kanonische Lehrsprüche). Wo Freiheit als innere Gesetzlichkeit im Unterschiede zur äußeren Gesetzlichkeit entsteht, da wird der Mensch selbstleuchtend und selber Gesetz seines Wirkens. So ist im Buddhismus die Freiheitsidee unausgesprochen zwar, aber doch tatsächlich in seiner Grundlehre der ethischen Selbstentwickelung vollinhaltlich enthalten.

Jedenfalls geht aus diesem geschichtlichen Rückblick hervor, daß auch hier in den Religionen unter dem Wucher traditionellen und geschichtlichen Gestrüpps Erkenntnisse aufgekeimt sind, die dem Menschheitsdenken und seiner Entwickelung auch die Anerkennung der Nachwelt nicht versagen lassen. Aber es ist schwer, einen altersgrauen, mit verwittertem Material so reich durchsetzten Gedankenbau auf alle Dauer der Zeiten zu erhalten, ohne die Grundmauern bloßzulegen und geradezurichten. Das gilt auch für das hier behandelte Problem, für den Sinn des Lebens. Seine Grundmauern waren in allen Religionen die Ideen der Ethik, der Entwickelung und der Freiheit. Nur erhob sich über ihnen der spekulative Bau, der den Untergrund dieses Mauerwerks, das Streben nach Glück, aus der Tiefe des Erdenlebens heraushob in ein besseres Leben, das mehr zu geben versprach. Dementsprechend mußten auch die Grundmauern höher streben. So wurde die Ethik zum Lohnerwerb für das Jenseitsleben, die Entwickelung zur Stufenleiter dorthin und die Freiheit zum Hebel für die Loslösung vom Erdenleben. Den Antrieb für diese Höhe des Gedankenflugs bildete aber nach wie vor der unzu-

friedene Anspruch auf Teilhaftigkeit am Götterglück. Löschen wir diesen selbstsuchtsvollen Anspruch aus, dann steigt der Sinn des Lebens wieder herab in die Niederungen der Wirklichkeit, dann wird die Religion wieder zu einem wahren Träger des Lebens und erzeugt schon innerhalb seiner das Glück, die Befriedigung und die Erhebung, die den Menschen zum selbstlosen, nutzbaren und freudigen Arbeiter an den Aufgaben des Lebens macht, dann trägt die Arbeit ihren Lohn in sich selbst. In diesem Sinne hat auch hier in urwüchsiger Wahrheit das praktische Leben von jeher entschieden, mag es auch in Mußestunden seinen Gefühlsträumen nachgehangen und sich träumend an ihrem Inhalt begeistert haben.

d) Das menschliche Gemeinschaftsleben.

Hat die voraufgehende Auseinandersetzung mit der Welt und dem Leben den Gesichtspunkt des Ganzen, insofern wir ihm als seine Teile angehören, in den Vordergrund gestellt, unsere Abhängigkeit vom Ganzen und unseren Einfluß in ihm beleuchtet und seine Entwickelung, Durchgeistigung und Durchsittlichung zum idealen Sinn des Lebens gemacht, so ist dieses Ganze doch nichts anderes als die bloß begriffliche Einheit seiner realen Teile. Gerechtfertigt aber wird dieser Begriff des Ganzen und seiner Einheit erst durch den wirkungsvollen Zusammenhang der Teile. Auch die Begriffe von Abhängigkeit und Einfluß innerhalb des Ganzen gewinnen ja Wirklichkeitsgeltung nur vermöge dieser Teile, nur innerhalb ihres Seins, Geschehens und Lebens. Deshalb fordert nunmehr als notwendige Ergänzung jener Auseinandersetzung mit dem Ganzen auch das Verhältnis der Teile zueinander die Erörterung heraus, insbesondere das soziale Gemeinschaftsleben mit seinen gegenseitigen Abhängigkeiten.

Am einfachsten und bestimmtesten treten diese Abhängigkeiten bei den rein natürlichen Lebensgemeinschaften, den pflanzlichen und tierischen Symbiosen, hervor, deren Wesen sich darin kennzeichnet, daß aus der dauernden und gesetzmäßigen Lebensgemeinschaft sich gegenseitige Vorteile ergeben und aus diesen Vorteilen erhöhte Lebensleistungen entspringen. In den Tierstöcken und weiter hinauf in den Schwärmen und Herden frei lebender Tiere, besonders entscheidend

aber in den Tierstaaten (Bienen, Ameisen, Termiten usw.) tritt der Lebensgemeinschaft noch das bedeutungsvolle Prinzip der instinktiven Arbeitsteilung zur Seite und vervollständigt damit jenes natürliche Urbild der menschlichen Lebensgemeinschaften, wie sie sich darstellen im Sippen-, Stammes- und Völkerleben. In ihnen tritt sinngemäß der Typus der geistigen Gemeinschaft in den Vordergrund, die im geordneten Staatsleben immer festere und verwickeltere Formen und immer reicheren Inhalt annimmt. Was aber bereits in den Lebensgemeinschaften jener niederen Organismen zu klarem und entscheidendem Ausdruck kommt — und nur deshalb habe ich sie als natürliches Urbild herangezogen —, ist der Umstand, daß die gegenseitigen Vorteile, die gegenseitige Förderung und Erhöhung der Lebensleistungen auf der Grundlage und im Rahmen des Gemeinschaftslebens auch gegenseitige Opfer fordern, Opfer in den Lebensverrichtungen und Lebenserzeugnissen und sogar Einbußen in Form und Struktur der sich kastenartig differenzierenden Gruppenglieder. Auch im menschlichen Gemeinschaftsleben geht es ohne solche Opfer nicht ab, nur daß hier jene organisatorischen und instinktmäßigen Opfer sich umwandeln zu bewußten und freiwilligen Pflichten. In der Volkswirtschaft, der Rechtsordnung und den zahllosen gemeinnützigen Einrichtungen des Staatslebens kommt jener Nutzen der gegenseitigen Opfer und Pflichten, mit andern Worten der gegenseitigen Förderung und Unterstützung, zum wirkungsvollen Ausdruck. Auf ihm wieder beruht die Steigerung der Leistungsfähigkeit des Ganzen und zugleich dessen fortschreitende Entwickelung.

Entwickelungsgeschichtlich sehen wir die Religion aufs engste mit dem sozialen Leben verknüpft. Schon die Religion der primitiven Völker in ihren Keimen ist soziale Religion und lediglich solche. Die primitiven Keime der Ethik und des Kultus werden zu festgeformten Bräuchen und Sitten und als solche traditionell geheiligt. Religiöse Vorstellungen gehen aus ihnen hervor und werden mit volkstümlichen Mythen und Legenden umkränzt. In alledem gewinnt die Religion einen festen inhaltlichen Kern, aus dem sie auskeimt, an dem sie dauernd ihren traditionellen Halt sucht und findet und vermöge dessen sie die Macht der Tradition sich dienstbar macht. In

dieser sozialen Verknüpfung liegen die Wurzeln für die Ansprüche der organisierten Kulturreligionen auf Beherrschung des sozialen Lebens und ihre Kämpfe um Einfluß, Recht und Vormacht im Staatsleben, die auch heute noch nicht erloschen sind. So wird das soziale Gemeinschaftsleben auch zu einem vollwertigen Gegenstand des religiösen Denkens, Fühlens und Wollens, das nicht an ihm vorübergehen kann, ohne es über die bloß sozialen Interessen hinaus auch mit religiösem Inhalt zu erfüllen. Entsprechend dieser Verknüpfung laufen die Grenzen jener beiden Lebensrichtungen ineinander und durcheinander, derart daß die Nützlichkeitswerte des sozialen Lebens mit den idealen Werten verschmelzen, welche die Religion dem menschlichen Leben zugrunde legt. Und in der Tat wird das soziale Leben an dem Punkte religiös, wo es sich mit der Gesamtheit unseres Geisteslebens vereinigt, wo es dieses in sich aufnimmt und sich mit ihm verwebt zu einem Gebilde, das nicht bloß äußerlich durch organisatorische und gesetzliche Bindung die Glieder aneinander kettet, sondern die Verkettung durchführt bis in den tiefen Grund des geistigen Innenlebens, bis in den lebendigen Quell des einstimmenden Gefühls- und Willenslebens. Diese Einstimmigkeit erhebt das soziale Leben und das gesetzmäßige Sollen mit seinen äußerlichen Verpflichtungen zu einem religiösen Gemeinschaftsleben, in welchem das soziale Gewissen herrscht und Pflichten diktiert, die in der eigenen Ueberzeugung wurzeln und die Lebensgemeinschaft zur unerschütterlichen Lebenseinheit vertiefen. In diesem Sinne kann der alte Begriff einer sozialen Religion auch heute noch Anspruch auf Geltung machen.

Geschichtlich haben die sozial-religiösen Beziehungen sich in verschiedentlichen Formen bewegt. Wie bereits erwähnt, ist bei den primitiven Völkern die Religion grundsätzlich nur soziale Religion. Diesem Typus nahe stehen noch die hebräische Religion und der Islam, insofern beide die soziale Gesetzgebung in eigene Hand genommen haben und dauernd beherrschen. Die Kehrseite dieses Verhältnisses zeigt die chinesische Staatsreligion, in welcher die Religion einen Teil der staatlichen Gesetzgebung bildet. Einen andern Weg haben der Buddhismus und das Christentum eingeschlagen, die ihren

Einfluß auf das soziale Leben gipfeln lassen in dem reinen Gefühlsbegriff der Liebe und sich nahezu auf dessen soziale Wirkung beschränken. Allerdings haben sie in dieser auf die Spitze getriebenen Gefühlsspannung einen mächtigen Hebel für das gesamte soziale Leben und Handeln gewonnen, einen Hebel von hohem sozialen und echt religiösem Wert, der einheitlich alle Seiten des menschlichen Gemeinschaftslebens zu umfassen vermag und zugleich es einstellt auf Gesinnung und Gewissen der Persönlichkeit. Geradezu magisch wird durch ihn das Gefühlsleben an die Religion gekettet und die Religion in alle Ausstrahlungen des sozialen Lebens verwirkt. Mit der Forderung der allgemeinen Menschenliebe tritt hier die Religion der natürlichen Selbstsucht gegenüber und opfert diese den anders gerichteten sozialen Bedürfnissen. In der Tat ist die Forderung solcher Liebe ein Begriffsausdruck für den Grundsatz, daß das Ganze mehr ist und mehr gilt als die Einzelheit der Teile, daß das Ganze aber die Teile in sich schließt, ja aus der Gesamtheit der Teile besteht, daß demnach die Hingabe des Einzelnen an das Ganze nur in der Hingabe an jeden seiner Teile sich zu bewähren vermag. Muß doch folgerichtig der Gesichtspunkt des sozialen Ganzen im Gemeinschaftsleben, innerhalb dessen jeder Teil als Wert im Werte des Ganzen verankert ist, jeden Widerstreit der Teile gegeneinander als Verletzung des Ganzen empfinden lassen und jeder Feindseligkeit der Teile die Liebespflicht entgegenhalten, wie es in der Forderung bis zur Feindesliebe zum schärfsten Ausdruck kommt. Wenn das Christentum, wie auch bereits die Stoa, die allgemeine Menschenliebe mit der Gottesliebe verankert, so bedeutet das nichts anderes als den Ausdruck dessen, daß hier die Gottheit als Repräsentant des Ganzen der Welt gedeutet und bewertet wird. Jedenfalls enthält die Liebesidee einen echt religiösen Kern, der das menschliche Gemeinschaftsleben mit Recht zu einem religiösen Wirkungsgebiet von hervorragender Bewertung macht.

Eine derart hohe Bewertung des Gemeinschaftslebens indes bedarf mehr als der bloßen Formel des ethischen Gebots, sie bedarf auch ihrer erkenntnismäßigen Begründung. Und diese Begründung führt wieder zurück auf die Steigerung der Leistungsfähigkeit des Ganzen.

Steigerung der Leistungsfähigkeit im religiösen Sinne bedeutet aber nichts anderes als eine Steigerung der Innenwerte dieses Ganzen und mündet damit aus in die entscheidende Idee der Entwickelung und zwar der Entwickelung zu höheren Kulturzuständen, wie sie erzielt werden soll durch eine Lebensethik, die der Durchgeistigung und Durchsittlichung des Lebens dient. Soweit in der Entwickelungsidee das Menschheitsleben in Frage kommt, sind wir ja nicht mehr abhängig von dem trägen Gange natürlicher Organisationssteigerungen der Einzelwesen und ihrer Vererbung, sondern haben uns hiervon losgelöst, haben uns selbständig gemacht und die Entwickelung selbst in die Hand genommen im Sinne einer fortschreitenden Vergeistigung der menschlichen Natur. Die Art dieser Entwickelung und ihre Wege bergen einen Inhalt von unabsehbarer Tragweite, der seinen Hebel hat in der Arbeitsgemeinschaft, der Arbeitsteilung und dem gegenseitigen Austausch der Früchte dieser Arbeit. An die Stelle der natürlichen Vererbung ist die zweckbewußte Tradition getreten. Dies alles auf dem Wege des sozialen Lebens, in welchem jede Einzelkraft ein Hilfswert für die Leistungsfähigkeit und die Entwickelung des Ganzen ist. Was in der vorgeschichtlichen Entwickelung Aeonen bedeuteten, das leisten heute Jahrhunderte und Jahrzehnte. Zudem hat aller geistige Austausch vor dem materiellen den schwerwiegenden Vorteil voraus, daß er geben kann ohne zu verlieren. Der Tribut, der den erhöhten Leistungen des Gemeinschaftslebens entrichtet werden muß, liegt lediglich in den sozialen Pflichten.

Wo nun aber solch ein vielverzweigtes Gewirr von Leistungen, von Opfern und von Pflichten, von Sollen, Wollen und Können im Dienste eines gemeinsamen Ganzen und seiner einzelnen Glieder ins Leben tritt, wo Ziele, Wege und Mittel sich kreuzen und vereinigen müssen, da liegt zu Dissonanzen aller Art ergiebiger Anlaß vor, zu Meinungs-, Gefühls- und sittlichen Dissonanzen, die den im Gewühl des sozialen Lebens stehenden Menschen in äußere und innere Konflikte zu verwirren drohen. Diese gilt es zu vermeiden und das Gemeinschaftsleben zur großen Symphonie zu gestalten, die nicht bloß äußerliche Harmonie aufweist, sondern auch im Innern jedes mitwirkenden Gliedes Einklang zeugt und jeden Einzelnen abstimmt

auf harmonischen Widerhall, in welchem Pflichten, Wille und Gewissen einheitlich zusammenklingen und überzeugungsvoll sich gegenseitig verstärken. In dieser Art von Widerhall vertieft sich das soziale Gemeinschaftsleben zum religiösen Gemeinschaftsleben, dessen Ordnung beherrscht wird von dem idealen Wert, der in dem Gedeihen des Ganzen und aller seiner Teile, in der freudigen Hingabe an das gemeinschaftliche Ziel und in der Einstimmigkeit zwischen äußerem und innerem Leben den wahren Sinn des Gemeinschaftslebens erzeugt und verbürgt. Mag man dies als erkenntnismäßiges Vernunftprodukt, mag man es als soziale Ethik oder mag man es als Gebot der allgemeinen Menschenliebe bezeichnen und bewerten, mag man schließlich dieses Gebot auf buddhistisches Mitleid, auf pantheistische Gottesgemeinschaft oder auf den Einklang mit der Gottesliebe begründen, so sind dies alles doch nur mannigfache Ausdrucksweisen für den religiösen Sinn solcher vertieften Auffassung sozialer Lebensordnung und für deren unumstößliche Geltung und Anerkennung.

In zusammenfassendem Ueberblick über die Aufgaben der sozialen Lebensordnung sehen wir auch hier wieder, wie in allen andern Gebieten des menschlichen Lebens, die verschiedenen Richtungen unseres Geisteslebens zusammenwirken, um die Ziele des Gemeinschaftslebens zu fördern und zu verwirklichen. So sehen wir die wirtschaftlichen Wissenschaften der Natur und des Menschenlebens, die Rechts- und Staatswissenschaften, das Erziehungs- und Bildungswesen, die humane Ethik und die Religion am Werke, auch hier aber müssen wir der Religion nicht eine nebengeordnete, sondern eine übergeordnete Stellung zuerkennen, nicht zwar im Sinne von angemaßter Herrschaft, um so mehr aber im Sinne einer vereinigenden, einer ausgleichenden, einer veredelnden Geistesarbeit, die vom höchsten Gipfel erkenntnismäßigen Umblicks das Menschheitsleben umgreift und durchdringt, um seiner Vergeistigung, Versittlichung und Vertiefung die Wege zu bahnen, um diese Bahnung durchzuführen bis auf den tiefsten Grund des individuellen Geisteslebens, um die in natürlicher Selbstsucht auseinander und gegeneinander strebenden Teile einheitlich abzustimmen auf das gemeinsame Ganze zu echt sozialem Denken, Fühlen und Wollen.

Mit dieser letzteren Wendung streifen wir wieder an das religiöse Gewissen, das sich hierdurch erweitert zu einem religiös-sozialen Gewissen. Ein solches Gewissen umfaßt nicht bloß das eigene Tun und Treiben, sondern gewinnt die Mitverantwortlichkeit für das soziale Gesamtleben, für den Aufstieg oder Niedergang des Volkstums, und bedingt dadurch die pflichtmäßige Mitbeteiligung an dessen Gedeihen und seiner Weiterentwickelung, wo und wie eine solche Mitbeteiligung auch nötig und möglich sein mag. Diese Mitwirkungspflicht und Mitverantwortlichkeit ist es, worin das weitgreifende geschichtlich-traditionelle Gebot der Feindesliebe seine Rechtfertigung findet und seine — Begrenzung; denn seine Begrenzung auf den Sinn, daß in jedem Teile auch das Ganze lebt, daß Feindseligkeit der Teile untereinander auch Feindseligkeit gegen das Ganze bedeutet, daß deshalb die Zugehörigkeit zu einem sozialen Ganzen hilfsbereites Wohlwollen bedingt für alle seine Teile, auch wenn sie Schuld tragen, — diese Begrenzung des Gebots der Feindesliebe auf die eigene Mitverantwortlichkeit für das soziale Ganze, sie allein ist imstande, den Gegensatz zwischen den Gefühlen der Feindschaft und der Liebe zu überbrücken, ohne die Natur und Logik der Gefühle zu vergewaltigen.

Halt machen dürfen ebensowenig die sozialen Lebenspflichten innerhalb der engen Kreise von Familie und Volk, von persönlichem Beruf und persönlichen Interessen, von zufälligen Gelegenheiten und Anlässen, sondern sie führen über alles dies hinaus bis in die Regionen des allgemeinen Menschentums, in denen der Mensch als solcher zum Gegenstande des religiösen Denkens wird. So haben Buddhismus und Christentum die Religion aufgefaßt. Das Christentum ist sogar noch hierüber hinausgegangen und hat Pflichten gegen Gott aufgestellt; damit hat es, wenn man die Gottesidee auf ihren haltbaren Sinn zurückführt, auf die Idee eines einheitlichen und weltbeherrschenden Geisteslebens, die tatkräftige Pflege dieser Idee zum höchsten religiösen Ziele gemacht. Ins Weltliche übertragen, bedeutet dieses Ziel nicht mehr und nicht weniger als die pflichtmäßige produktive Mitarbeit an der Entwickelung wahrhafter Geisteskultur der gesamten Menschheit, einer Geisteskultur, die in der ethischen Lebensbetätigung

gipfelt und im sozialen Gemeinschaftsleben ihren wirkungsvollsten Hebel hat.

Wir sehen, wie hier die Religion selber als einheitliches Ganzes auftritt, wie sie alle Seiten des sozialen Lebens umspannt, wie sie mit ihnen, in ihnen und über sie hinaus zu idealer Vollendung strebt, wie sie führen kann ohne zu herrschen. Indem sie zugleich mit dem Außenleben auch das Innenleben der religiösen Lebensordnung unterwirft, erfaßt sie gerade auf diesem Wege des Innenlebens das menschliche Wesen in seiner vollen Allgemeinheit und sprengt damit die soziale Enge, um auch auf sozialem Gebiet die Idee und das Ideal auf den Thron zu erheben, der ihnen im Gesichtskreise des Weltganzen zukommt. So ordnet sie folgerichtig, ihrem Wesen gemäß, das soziale Gemeinschaftsleben dem Humanitätsideal und auch dieses der vergeistigten Weltidee als einem einheitlichen Ganzen ein und unter. Vom Götterglauben losgelöst, wandelt sich die absterbende Idee des Gebets zur lebenswarmen Idee der religiösen Tat, die im Weltleben fußt und in ihm auch ihre letzten Ziele sieht. Uebersetzt man nun auch den Wortausdruck der religiösen Tat noch in die reale Weltsprache, so bedeutet er hier nichts anderes als Arbeit, als unentwegte Mitarbeit an der religiösen Veredelung des Menschheitslebens.

Hiermit erlangt das Prinzip der Arbeit auch im Bereiche der Religion wieder seine bisher so arg vernachlässigte religiöse Geltung. Gegenüber dem auf fremde Hilfe abzielenden Gebet und Gnadentum kann eine weltliche Religion den Menschen ja nur auf eigene Füße stellen. Reale und positive Arbeit an sich selbst und an dem sozialen Organismus wird wieder zur höchsten Aufgabe, die ebenso wie das natürliche so auch das geistig-sittliche Leben an den Menschen stellt. Arbeit als soziales Gebot wird dabei zur lebenerhaltenden, zur geistbefreienden und zur sittlich erhebenden Macht, die den Menschen nicht in Körper und Geist zerreißt, sondern deren Einheit betont und ohne dissonanten Zwiespalt den individuellen wie den sozialen Organismus einer harmonischen Vergeistigung entgegenführt. Sind für das soziale Gemeinschaftsleben Arbeitsgemeinschaft und

Arbeitsteilung das althergebrachte und nie erlahmende praktische Bindemittel, so erlangt durch die religiöse Vertiefung dieses Bindemittel seine völkerverknüpfende und weltgewinnende Macht, die den Menschengeist aufruft zum Aufbau des sozialen „Uebermenschen". Arbeitsgemeinschaft und Arbeitsteilung sind die weltgeschichtlichen Kulturträger der Vergangenheit gewesen, und in religiöser Vertiefung werden sie auch in der Zukunft die naturwüchsigen Kulturträger bleiben, die auf selbstgebahnten Wegen die soziale Menschheitsentwickelung weiterführen.

Arbeit in religiöser Vertiefung. Diese Forderung gibt der Arbeit eine eigenartige Weihe, die sie über den bloßen Nützlichkeitswert, ja sogar über ihren Kulturwert erhebt. Ist die Arbeit schon von der Natur als Mittel zur Erhaltung des Lebens kategorisch gefordert und ist sie als soziales Gebot der überindividuelle Wegweiser zum menschlichen Kulturleben, so macht in diesem nun der gereifte Geist auch ethische Forderungen geltend, welche die soziale Arbeit dem Leben der Mitmenschen weihen und dadurch den Naturmenschen erst recht eigentlich zum sozialen Menschen formen. Schreitet die Idee dann weiter fort bis zum allgemeinen Menschentum und stellt die soziale Arbeit in dessen Dienst, so macht sie den Einzelmenschen zum verantwortlichen Träger jenes Menschentums und seiner fortschreitenden Entwickelung. Damit gewinnt die Arbeit den Wert eines allgemein menschlichen Entwickelungsprinzips, und das soziale Gemeinschaftsleben wird zur geweihten Arbeitsstätte, die den Einzelmenschen mit dem idealen Ganzen der Menschheit und allen ihren Teilen verknüpft. In dieser Verknüpfung findet auch die vielbeklagte Arbeitsteilung einen befriedigenden Halt. Wenn Vollarbeit endgiltige und anschauliche Werte schafft und dadurch eine in ihr selbst liegende Befriedigung gewährt, muß allerdings die Arbeitsteilung meist mit abgebrochenen Arbeitsprodukten sich begnügen, wird einförmig und verliert dadurch die gleiche Art der Befriedigung. Dieser Verlust ist ein Opfer zugunsten der höheren Gesamtleistung, zugunsten der mitarbeitenden Gemeinschaft. Immerhin liegt — im Unterschiede zur bloßen (ziellosen) „Tätigkeit" — im Wesen der „Arbeit" ein sie rechtfertigendes und sie forderndes Ziel, und solcher Ziele entbehrt

auch die „geteilte“ Arbeit nicht, nur daß die Ziele hier dem selbstsüchtigen Blicke sich mehr oder weniger entziehen, daß sie den Blick auf das Allgemeinwohl verlangen und erst so eine selbstlosere Befriedigung zu gewähren vermögen. Ein gewisser Grad entsagender Selbstlosigkeit ist aber ein Unterton des ganzen sozialen Lebens. In noch weitere Ferne rücken die Ziele, wenn es sich um Arbeit für das allgemeine Menschentum und für seine Entwickelung handelt, falls nicht die Idee dieses Ziels dem Arbeitenden vor Augen schwebt. Gerade das aber zu erreichen und in weitem Umfange zu vergegenwärtigen, war das Ziel dieser Ausführungen, die damit aus dem sozialen in das religiöse Gebiet übergetreten sind. Ganz allgemein die Lebensarbeit einzustellen auf die idealen Ziele eines vollinhaltlich religiösen Lebens, das ist es, was unter religiöser Vertiefung der Arbeit zu verstehen ist.

Auf diesem Wege wird die Arbeit selber zu einem unentbehrlichen Werkzeuge der Religion, wenn diese nicht bloß selbstsüchtiger Schein, sondern zielbewußte Hingabe an die religiöse Idee sein will. Nur vermittels der religiösen Idee kann die Religion das soziale Gemeinschaftsleben mit Zielen erfüllen, wie eine echte Gesinnungs- und Gewissensreligion sie enthüllt in der Form von tatkräftiger religiöser Arbeit innerhalb des menschlichen Gemeinschaftslebens und über dieses hinaus bis zur Erzeugung höchster religiöser Werte für das Menschentum überhaupt. Dieser Ausblick aber in die Fernen ihrer Reichweite und ihrer Aufgaben sichert der Arbeit jeder Art, sichert der Arbeit als solcher den Platz, der ihr im Rahmen der Religion gebührt, allerdings nicht im Rahmen von Erlösungsreligionen, wohl aber von lebensfreudigen und das Leben idealisierenden Arbeitsreligionen. Daß es entwickelungsgeschichtlich auch solche gegeben hat, davon legt die einstige persische Religion mit der sie beherrschenden Idee eines Weltkampfs für das Gute und gegen das Böse Zeugnis ab.

In dieser Bewertung der Arbeit für das religiöse Leben sind wir ausgegangen vom natürlichen Leben und haben bereits hier gesehen, daß das Leben als solches nichts weniger ist als ein unverdientes Geschenk mit dem Anspruch auf Lebensglück, sondern eine

harte Aufgabe, deren Erfüllung mit Hilfe unentwegter Arbeit allein das wahre Lebensglück bedeutet. Gleichermaßen ist uns auch das menschliche Gemeinschaftsleben zu einer Aufgabe geworden, die Opfer fordert zugunsten erhöhter Leistungen und ihr Ziel hat in der Lebenskultur, ein Ziel, das nur durch vereinigte Arbeit erreichbar ist und in dem die Nachwelt auf den Schultern der Vorwelt mit den von ihr erarbeiteten Kulturwerten steht, um diese durch fortgesetzte Arbeit zu erhalten und zu mehren. Die Lebenskultur hat Sinn und Ziel ja nicht bloß für die Gegenwart, sondern reicht weit über diese hinaus. Denn die ursächliche Verknüpfung und Bedingtheit aller Lebensvorgänge bewirkt einen zeitlichen Zusammenhang, der die Kulturbewegung als ein in sich geschlossenes Ganze zu betrachten zwingt, in welchem materielle und geistige Kulturgüter mitsamt den hohen Kulturwerten der Lebenseinrichtungen und Lebensgrundsätze sich vererben und fortzeugend sich steigern. Dadurch wird der soziale Mensch und die soziale Lebensgemeinschaft verantwortlich auch für die Zukunft der von ihnen übernommenen Kultur, deren Nießnutz doch ihnen selbst erst das Kulturleben ermöglicht hat. Was wir hier vor uns haben, ist die Grundform der Entwickelungsidee, ist der selbstgewählte Sinn des Lebens, der sich in alle Lebensrichtungen hinein verzweigt. Auch die Entwickelung, auch der Sinn des Lebens sind also Aufgaben, die wir selbst uns auferlegen sei es in dem unbewußten Gefühl oder in der bewußten Erkenntnis unserer Verantwortlichkeit für die Lebensbedingungen der Nachwelt, und es sind Aufgaben, deren Lösung Arbeit bedeutet. In alledem erweist sich als Krone jeder menschlichen Kultur das Geistesleben, insofern dieses das eigenartige Vorzugsmerkmal der menschlichen Rasse ist. Innerhalb unseres Geisteslebens haben sich Erkenntnis, Ethik, Willensfreiheit wiederum als Aufgaben erwiesen, nicht als angeborene Vermögen und Fähigkeiten, sondern als Geistesgüter, die durch schwerste Arbeit erworben sein wollen, ohne doch je zur Vollendung zu kommen, als Ziele einer unendlichen Entwickelung. Jene Geistesgüter, als bloße Richtungen und Strahlungen eines und desselben Geisteslebens, stehen aber nicht unabhängig nebeneinander, sondern bedingen sich gegenseitig, fordern sich heraus und ergänzen sich. Diese ihre Ur-

sprungseinheit aufrecht zu erhalten, sie immer fester zu schürzen und sie zu einer Persönlichkeitseinheit zu gestalten, deren Einheitshort dann das Gewissen wird, diese höchste Aufgabe erziehlicher Entwickelung unseres eigenen Selbsts wird gleichfalls nur durch zielbewußte Arbeit intensivster Art gelöst. Alle solche Arbeit an uns selbst, an unserem Denken, Fühlen und Wollen, sie nimmt die Ordnung unseres inneren und äußeren Lebens in die Hand und mündet damit unmittelbar ein in die Religion, deren begriffliches Wesen wir ja bereits als einheitliche Ordnung des gesamten Lebens erkannt und bestimmt haben (S. 237—238). Somit hat sich auch die Religion als eine Aufgabe erwiesen, deren Ursprung in unserer geistigen Einheit gelegen ist, als die höchste Aufgabe des menschlichen Geisteslebens, die nur in der Arbeit und durch die Arbeit, durch Arbeit an uns selbst und am sozialen Leben gelöst und zum Erfolg geführt werden kann.

Diese enge und unmittelbare Zuordnung der Arbeit zur Religion und der Religion zur Arbeit muß im religiösen Bewußtsein vollen Halt und volle Anerkennung finden, wenn das menschliche Gemeinschaftsleben voll eingeschätzt werden soll als Uebergangsgebiet von der subjektiven Religiosität zur objektiven Religion d. h. als Arbeitsstätte, auf der die Religion ihre objektive Geltung als allgemein verpflichtende Norm erlangt und sich zur allgemeinen Menschheitsreligion erweitert, als Kampfplatz, auf dem die Religion sich durchsetzen und bewähren soll. Diese normgebende Macht des menschlichen Gemeinschaftslebens gibt ihm für die Religion eine hervorragende Bedeutung, die eine Organisation des religiösen Lebens mit innerer Notwendigkeit nach sich zieht.

e) Organisatorischer Ausbau des religiösen Lebens.

Wenn das religiöse Gewissen der Schwerpunkt aller Religion ist, so scheint ein organisatorischer Ausbau der Religion, seine Berechtigung und seine Möglichkeit, damit in unvereinbarem Widerspruch zu stehen. Und doch ist es Tatsache, daß auf keinem Gebiet des Lebens der organisatorische Ausbau eine solche Vollkommenheit und eine solche unantastbare Strenge gewonnen hat wie auf dem der

Religion. Um hierfür eine vollgiltige Erklärung zu finden, bedarf es wiederum des Rückgangs auf die geschichtliche Entwickelung. Die Religion ist ursprünglich ja nichts weniger gewesen als eine Angelegenheit des Gewissens. Ihr Ursprungsgebiet wird ganz und gar beherrscht von der Magie. Diese aber setzt ein besonderes Wissen und Können voraus, das teilweise als Geheimnis gewahrt und nur berufenen Händen überliefert wird. So tritt als erstes organisatorisches Gebilde der Berufsstand der Magier auf, der später in den Priesterstand übergeht, mit besonderen Kenntnissen, Rechten und Pflichten ausgestattet wird und allmählich eine eigene innere Organisation annimmt. Auch nach Auftreten höherer Göttervorstellungen ist das Verhältnis zu den Göttern zunächst nichts anderes als ein gesellschaftliches Verkehrsverhältnis, nur daß dieses allerlei äußere Rücksichten und Formen erfordert, deren Vernachlässigung zu göttlicher Ungunst und Strafe führt. Hierdurch aber wird nicht bloß das Interesse des Einzelnen, sondern das des ganzen Stammes, des Volkes, des Staates berührt. Besonders in den heranwachsenden großen Staatsgebilden des Orients mit ihren echt orientalischen Förmlichkeiten und ihrer zentralen Organisation wurde es geradezu ein Ziel der Staatsverfassung, das religiöse Ritual und den Kultus in festgefügte Formen zu bringen, um Gunst und Schutz der Götter dem gemeinsamen Volkswohle zu sichern. Die Vernachlässigung des vorgeschriebenen Rituals wurde aus diesem Grunde unter staatliche Strafen gestellt. Hier liegt der Ursprung aller späteren organisatorischen Beziehungen zwischen Religion und Priestertum und Staat. Das bedarf nur einer kurzen Erläuterung, welche die Entstehung dieser Beziehungen ersichtlich macht. Aus den Zeiten der religiösen Magie stammen Weihen, Totenkulte, Naturkulte u. dergl., die in den späteren Religionen sich verewigen, wenn auch unter veränderter Deutung; dazu gesellen sich religiöse Bräuche, Feiern und Feste aller Art, die der reichen traditionellen und astralen Mythenbildung ihr Dasein verdanken. Alle diese mit der Dauer der Zeit geheiligten Uebungen des Herkommens dringen in die staatliche Organisation des Volkslebens ein und verfallen der staatlichen Regelung und dem staatlichen Schutze. Der Staat leiht seine starke

Hand und seine reichen Mittel dem öffentlichen Kultus, den er als religiöse Bedingung des Staatswohls und der Staatsmacht ansieht und bis zu mächtigen Tempelbauten, Götterbildern, Denkmälern und zu prunkvollen Feiern hinaufführt. So entstehen organisierte Staatsreligionen mit ihrer Macht, ihren Vorrechten und ihrer Intoleranz. Die ganze Religion bleibt äußerliches Gebilde und findet in der Organisation und im Kultus ihren wesentlichsten Inhalt. Allerdings treten daneben auch Wendungen zur Verinnerlichung des religiösen Lebens auf, und sofort mit solcher Wendung bricht der organisatorische Außenbau zusammen. Das bedeutendste Beispiel dieser Art hat der Buddhismus geliefert, der alle Aeußerlichkeiten, Ritual und Kultus verwarf und lediglich die innere Versenkung und Abkehr vom Leben zu dessen Ueberwindung forderte. Auch das Christentum in seiner Verinnerlichung der Religion war anfangs allen Aeußerlichkeiten abgeneigt, war aber doch zu sehr mit dem orientalischen und griechisch-römischen Religionsgetriebe verknüpft, um dauernd dem Gepränge des Kultus entsagen zu können; auch wollte es bei seiner wachsenden Ausbreitung und in deren Dienste der wirkungsvollen organisatorischen Machtfülle nicht entraten. Als jedoch innerhalb des Christentums die Reformation von neuem auf Verinnerlichung drängte, schränkte diese von neuem auch jene äußerlichen Großmachtszeichen ein. Indes, trotz solcher interkurrenten Gegenströmungen ließ doch die weit ausgebaute Lehre mit ihren Mythen, der Wert eines reichhaltigen Kultus für die Gefühlspflege und das internationale Wesen der Weltreligion in der Besorgnis vor Zersplitterung und Zerfall immer wieder festhalten an einer festen, die Einheit und Gleichheit des Inhalts wahrenden Organisation mit ihrem Einfluß auf die Machtfülle des religiösen Ganzen.

Läßt so die geschichtliche Entwickelung den organisatorischen Tatbestand begreifen und verstehen, so wirft sich um so mehr die Frage auf nach der Berechtigung eines solchen organisatorischen Ausbaus. Diese Frage wird von vornherein auf feste Füße gestellt durch die Erwägung, daß der Anspruch der Religion sich nicht im Einzelleben erfüllt, das allerdings nur vom eigenen Gewissen geleitet werden kann und muß, sondern daß jener Anspruch erst im Gesamt-

leben der Menschen und in seiner religiösen Durchdringung die ihm zukommende Erfüllung und Vollendung findet. Ist doch ein Gesamtleben ohne feste Organisation nicht denkbar und nicht fruchtbar. Wenn in kleineren menschlichen Verbänden das Familienhaupt, der Stammeshäuptling, der Heerführer, der Gesetzgeber die Einheit des Ganzen darstellen und durchsetzen, so tritt in größeren Verbänden, in denen ein persönliches Haupt nicht mehr ausreicht, neben dieses oder an seine Stelle die unpersönliche und überpersönliche Organisation, welche dann zum Träger jener Einheit, zum Träger der Autorität des Ganzen, zum Träger des entwickelungsgeschichtlichen Ergebnisses von Lebensleistungen, Lebenserfahrungen und Lebenszielen solcher Verbände wird. Alles dies fließt zusammen in der Organisation des Gesamtlebens, wächst in ihr weiter und überträgt sich in ihr auf die Zukunft und die Nachwelt. So wird alle Organisation zum elastischen Rahmen, zum Gliederungssystem und zum Wegweiser für alle weitere Entwickelung. Tradition, Autorität und Lebenskraft der Idee des Ganzen gewinnen in der Organisation mit ihren Einrichtungen, Gesetzen und Triebfedern den überpersönlichen und überzeitlichen Willen, der jeden Einzelnen auf die Idee verpflichtet, in ihr erzieht und in sie bannt. In der überpersönlichen Organisation findet die überpersönliche Idee gewissermaßen ihre körperliche Heimstätte, die sie materiell mit dem menschlichen Gemeinschaftsleben verknüpft und ihr in dieses die Wege öffnet. Das ist die Macht der Organisation, zugleich aber auch der Hebel für ihren Mißbrauch. In diesem Falle knebelt die erstarrende Organisation den Inhalt, wie es die geschichtliche Erfahrung allerorts zeigt, bis die größere Macht der Entwickelung sie zum Bersten bringt und durch neue Organisationen ersetzt. Tritt in der Organisation an die Stelle persönlicher Willkür die überpersönliche Idee, die unter ihrem Schutze fortlebt und fortwirkt, so ist eine solche Wirkung doch nur möglich durch die Macht der lebendigen Ueberzeugung, die der Idee selber vorbehalten bleiben muß; nicht daß eine starre Organisation von Gesetz und Gebot das freie Leben der Idee ersticken dürfte. Das alles gilt in vollem Maße auch für die Religion. Auch sie kann ihrem eigensten Wesen nach heute nicht mehr leben von verblichenen Formen über-

lebter Zeiten, kann nicht mehr leben von der primitiven Magie, von traditionellen und astralen Mythen, von göttlicher Offenbarung und von priesterlichem Ritual, sondern nur noch von der freien Ueberzeugung, die in der Gesamtheit menschlichen Geisteslebens ihren Hort besitzt und aus ihm ihre stetig sich erneuernden Kräfte schöpft. Jene Frage nach der Berechtigung eines organisatorischen Ausbaus der Religion ist deshalb grundsätzlich nicht zu verneinen, aber sie spitzt sich zu und mündet in die bestimmtere Frage aus nach der Art und den Grenzen, in welchen solch organisatorischer Ausbau notwendig und berechtigt ist. Und dieser Frage wieder muß die voraufgehen, welcher besondere Ideengehalt es ist, der eine Organisation erfordert und verträgt.

Da tritt uns zunächst als allgemeiner Hüter des religiösen Ideengehalts und als älteste Organisationsform religiösen Lebens der Priesterstand entgegen. Bei den primitiven Völkern bereits hebt er sich eigenartig heraus als geschlossener Stand der Sachverständigen in der Kenntnis der magischen Kräfte, Dämonen und Geister und in der Beherrschung der Magie. Den Göttern gegenüber bleibt er dies, nur daß ihm jetzt die Erforschung der Götter, ihrer Funktionen und ihres Willens obliegt sowie die sachverständige Regelung und Ueberwachung des Verkehrs mit ihnen, des Rituals und des Kultus. Nachdem die Religionen einen wachsenden Inhalt und Umfang erlangt und eine Sammlung dieses Inhalts in Gesetzbüchern, heiligen Schriften und Erbauungstexten notwendig gemacht haben, übernimmt der Priesterstand deren Verwaltung, Erläuterung und Ergänzung, übernimmt er die Ausbreitung ihrer Kenntnis in der religiösen Predigt und dazu die Verwaltung des inzwischen angewachsenen Besitzstandes an religiösen Heiligtümern, insbesondere der heiligen Orte, der Tempel und Kirchen, der Klöster und der sonstigen materiellen Güter. Nun treten die Mythenbildungen um die Religionsstifter herum mehr und mehr in den Vordergrund des religiösen Lebens; göttliche Erleuchtung, göttliche Kräfte und Vermächtnisse werden ihnen beigelegt, und der Priesterstand übernimmt wiederum deren Fortwirkung, deren Verwaltung und Verwendung. Aber die Zeiten verändern sich und mit ihnen die religiösen Traditionen. Was ist heute von alledem übrig

geblieben und berechtigt? Lassen wir die äusseren Besitztümer der Religionsgemeinschaften und deren organisierte Verwaltung durch den Priesterstand außer Betracht, so ist doch auch bezüglich des geistigen Besitzstandes die Notwendigkeit und Berechtigung einer organisierten Verwaltung nicht zu verkennen. Haben doch auch in allen anderen Gebieten des Geisteslebens, in der Wissenschaft, der Kunst, der Rechtspflege, dem Erziehungswesen, sich solche besonderen Organisationen als notwendig erwiesen zur Verwaltung, Mehrung und Ausbreitung des geistigen Besitzstandes. Allerdings haben wir heute keine Magie mehr und ebensowenig magische Vermächtnisse, keine Götter- oder Gotteslehre von erkenntnismäßigem Inhalt, keine Heiligkeit von menschlichen Geisteserzeugnissen, ja sogar keinen Eigeninhalt der Religion, der nicht auch unabhängig von dieser auf eigenen Füßen stände. Was in Frage kommt, ist vorzugsweise das religiöse Zusammenwirken aller Geistesrichtungen zu einem Ganzen, das wir gerade in dieser Ganzheit und vermöge ihrer als das Wesen der Religion bezeichnen. Aber auch dieses Zusammenwirken in seiner Art und seinem Einfluß auf das Leben stellt durchaus ein Geistesgebiet dar, das in jenem Ganzen seinen rechtmäßigen Inhalt hat, das in seinem theoretischen und praktischen Kulturwert sich vollwertig neben die übrigen Geistesrichtungen und über sie stellt und ebenso wie sie einer eigenen Verwaltung, Fortbildung und Ausbreitung in die Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens bedarf. Für alles dies ist der Priesterstand unleugbar die traditionelle und in dem Grundsatz der sozialen Arbeitsteilung durchaus berechtigte Organisationsform.

Damit streifen wir an die Frage der religiösen Lehre und ihrer Organisation. Diese Frage ist in ihrer Allgemeinheit durch die vorstehende Erörterung bereits entschieden. Nichtsdestoweniger bedarf sie noch der inhaltlichen Klärung. Greifen wir deshalb zunächst auf die Aufgabe der Religion zurück, eine ideale Ordnung des gesamten Lebens herzustellen und zu erhalten und zwar des Lebens in seiner Ganzheit und Einheit, so ist ohne weiteres klar, daß sie einen Inhalt umgreift, der ausnahmslos alle Lebens- und Wissensgebiete in seinen Bereich zieht. Dieser Inhalt gehört nicht eigentlich

der Religion als solcher an, wohl aber kann eine Lebensordnung sich nicht vollziehen, ohne daß einerseits der Mensch selber als Natur- und Geisteswesen und andererseits die Welt als Inbegriff aller Wirklichkeit und das Leben in allen seinen Richtungen zur Grundlage der religiösen Lehre wird. Welt- und Lebensanschauung also sind es, die der Religion zur Voraussetzung dienen, und der Mensch soll an ihnen gemessen und auf sie verpflichtet werden. Wir sehen hier gewissermaßen die vorbereitenden Hilfswissenschaften vor uns, deren die religiöse Lehre nicht entraten kann. Ich brauche nicht zu wiederholen, was ich bereits eingehend dargelegt habe, daß eine Religion, die mehr sein will als bloßes Phantasiegebilde, die mit wissenschaftlicher Erkenntnis rechnet und auf ihren festen Schultern steht, jene Hilfswissenschaften zwar voraussetzen und verwerten muß, aber sie nicht vorwegnehmen und sie ebensowenig meistern darf. Selbstverständlich kann es sich für die Religion nicht darum handeln, hier an wissenschaftlichen Zeit- und Streitfragen teilzunehmen. Wessen sie bedarf, ist lediglich eine Welt- und Lebensanschauung, die der Zeitlage gemäß mit den geistigen Errungenschaften in Uebereinstimmung steht. Nur auf dieser Grundlage kann die Religion die ihr zukommende Führerschaft beanspruchen und behaupten. Auf den verschiedensten Welt- und Lebensanschauungen läßt die Religion sich aufbauen. Sofern sie aber Gemeingut des Volkes werden soll, muß der Kreis enger gezogen bleiben, wofür ja auch die Rechtspflege, der öffentliche Unterricht, die soziale Lebensordnung handgreifliche und anstandslose Seitenstücke bieten. Keineswegs aber darf damit eine Erstarrung zugestanden werden, wie sie stets dem rollenden und vorwärtsstrebenden Leben naturwidrig und wesensfremd gegenübersteht und das wahre Leben geradezu untergräbt. Hat doch auch in der Religion die Entwickelung sich zu allen Zeiten durchgesetzt, wenn auch oft genug unter schweren und das Leben unterwühlenden Kämpfen, und ist doch gerade in der Religion dogmatischer Gewissenszwang das allezeit bewährte Mittel zur Untergrabung eines lebendigen religiösen Bewußtseins gewesen. Werfen wir hierbei noch einen kritischen Blick auf die Art, in welcher die geschichtlichen Religionen den verschiedenen Geistesrichtungen Rechnung getragen, sie in ihre

Lehren und Vorschriften hineingezogen, entwickelt und verwertet haben, so müssen wir auf den Grundstein zurückgehen, von welchem aus der religiöse Aufbau sich entwickelungsgeschichtlich vollzogen hat. Jener Grundstein waren ja ursprünglich Bräuche und Magie, demnächst Ritual und Mythen. Spät erst haben sich aus diesem Gemisch die religiösen Richtungen des Glaubens, der Ethik und der Gefühlspflege deutlicher herauskrystallisiert, um eine ihnen angemessene Sonderpflege zu erfahren. Während aber in Glaubensangelegenheiten die Lehre, ihre Erläuterung und Begründung den breitesten Raum gewonnen und die Geister lebhaft bewegt hat, haben in der Ethik die Religionen es sich meist recht bequem gemacht, sie auf starre göttliche Gebote gestützt und nur deren Beachtung mehr oder weniger eindrucksvoll betont unter Berufung auf die einstige Vergeltung. Dadurch ist die religiöse Ethik immer eine Fremdethik geblieben und zu einer echten Gesinnungs- und Gewissensethik nicht durchgebildet worden. Es fehlte ihr an der überzeugenden Begründung und es fehlte ihr vor allem an dem Durchbruch bis zu jenem Endpunkt des Gewissens, wo es heißt: ich kann nicht anders. Im berechtigten Unterschiede zu Glauben und Ethik hat das Gefühlsleben seine religiöse Pflege weniger in der Lehre als im Kultus gefunden.

Galten diese Erörterungen zunächst dem inneren organisatorischen Ausbau der Lehre, so beansprucht doch auch ihre äußere Organisation noch eine Würdigung. Hier haben die Religionen immer dem gefühlsbetonten und gefühlserregenden Wort einen besonderen Wert beigemessen und die religiösen Schriften umgesetzt in Unterweisung, Predigt und Seelsorge. Ist die schulmäßige Unterweisung im religiösen System die unentbehrliche Unterlage für das Verständnis des Inhalts und Wesens der Religion, so ist die Predigt ihre fortdauernde öffentliche Erläuterung und Vergegenwärtigung und die Seelsorge ihre Anwendung auf die besonderen Vorfälle, Nöte und Sorgen des alltäglichen Lebens. Mögen die gebrauchten Wortbezeichnungen auch wenig scharf und ineinander fließend sein, um so zutreffender und kennzeichnender ist die sachliche Unterscheidung dieser drei Organisationsformen. In der schulmäßigen Unterweisung wütet gegenwärtig

der Streit, ob eine Trennung der religiösen Unterweisung von der Gesamterziehung möglich und zweckmäßig ist oder ob sie nur in inniger Durchdringung der Gesamterziehung erfolgreich sein kann. Der Streit erklärt sich daraus, daß im ersteren Falle der Wert auf Gewissensfreiheit und Verschiedenartigkeit der religiösen Bekenntnisse gelegt wird, im letzteren Falle dagegen auf das allgemeine Wesen der Religion als einer alle Lebensrichtungen durchdringenden Geistesverfassung und Geistesbetätigung. Beide Meinungen haben ihre innere Berechtigung, aber der Streit ist nicht zu schlichten, weil er abhängt von einer verschiedenartigen Auffassung der Religion, und er kann erst zur Ruhe kommen, wenn die Religion selber sich so weit abgeklärt hat, daß sie beides zugesteht und betont, Gewissensfreiheit in Bezug auf den religiösen Inhalt und Gewissensverpflichtung in Bezug auf den religiösen Charakter der Lebensführung. Diese Abklärung der Religion zu einem das Geistesleben zusammenschließenden Ganzen und nur zu einem solchen Ganzen, das dem Inhalt seine volle Freiheit und Entwickelung beläßt, glaube ich als möglich und notwendig hier dargelegt zu haben — ein Ergebnis, das der Religion ihre Reinheit bewahrt und sie vor streitsüchtigen Verunglimpfungen schützt. Die Predigt und die Seelsorge sind genau dem gleichen Streit unterworfen, sobald sie mit irgend welchem Zwang in Verbindung stehen und dadurch Gewissenskonflikte heraufbeschwören. Beide übrigens stehen dem Kultus näher als der Lehre, insofern sie die Lehre nur bruchstückweise zum Ausdruck bringen und in der Regel mit Kulthandlungen verbunden sind. Die Predigt als öffentliche und feierliche Handlung hat ihre Stelle dementsprechend inmitten allgemeiner Feste und Feiern. Ursprünglich hervorgegangen aus der religiösen Propaganda als öffentliches Werbemittel für die breiten Massen der Völker, ist sie vorzugsweise entwickelt worden vom Buddhismus, den hellenistisch-römischen Mysterienkulten und dem Christentum, hat sich aber mehr und mehr umgewandelt zum Erweckungsmittel und schließlich zum Erbauungsmittel für das religiöse Sinnen und Leben. Im Unterschiede hierzu wirkt die sogenannte Seelsorge im Einzelnen und in der Stille. Auch hier hat der Buddhismus bereits die gegenseitige Beichte, Belehrung und Aufrichtung ge-

kannt und gefördert, aber erst die Mysterienkulte haben die Seelsorge zu der hohen Bedeutung erhoben, die sie seitdem in allen Religionen behauptet hat. Und in der Tat ist diese Art der organisierten Seelsorge mit der steigenden Verinnerlichung der Religion ihr wirkungsvollstes Hilfsmittel zur Durchdringung des individuellen Lebens geworden. Ja noch mehr, wenn Druck und Not wie überall das Leben belasten, dann zieht das Bedürfnis nach Seelenruhe, nach Gewissensentlastung, nach aufrichtender Hilfe in dem Gefühl der eigenen Schwäche und des Verlassenseins die Menschen mit magischer Macht zur Religion, und wenn die Religion ihnen solcherlei Erlösung aus dem Alleinsein und Verlassensein zu gewähren vermag, so erfüllt sie damit allerdings eine wertvolle Aufgabe, die das Gefühlsleben fest und dauernd mit der Religion verkettet. Deshalb ist für jede Art von Religion, und sei es selbst eine lediglich rationale und atheistische Religion, eine organisierte Seelsorge als Zufluchtsstätte für alle Bedrückten ein unabweisliches und in der Tat nicht hoch genug zu schätzendes Mittel zur Befriedigung allgemeinster und elementarster Bedürfnisse des menschlichen Geisteslebens. Gerade mit ihr stehen in engstem Zusammenhange auch alle Organisationen von dem allgemein humanen Charakter der sozialen Hilfe, Wohltätigkeit und Menschenliebe; innerhalb und außerhalb des religiösen Rahmens ergänzen diese Organisationen die geistige Seelsorge und stellen sie durch Mitbeteiligung der materiellen Hilfswirkung erfolgreich auf den festen Boden der menschlichen Natur, in welcher Körper und Geist eine unlösbare Einheit bilden und in welcher materielle und geistige Sicherung und Förderung des Lebens eine einheitliche Kulturaufgabe von jeher gebildet haben.

Schon in diesen Ausführungen habe ich gemäß dem inneren Zusammenhange aller Richtungen des Geisteslebens nicht umhin gekonnt, auch auf das Gefühlsleben zurückzugreifen und seinem Einfluß Rechnung zu tragen. Um so mehr aber wird dies notwendig bei Betrachtung der umfassendsten Organisationsform, welche die Religionen sich schon am Ursprunge ihrer Entwickelung geschaffen und mit dem größten Aufwande ausgebaut haben, dem Kultus. Allerdings hat gerade dieser im langen Lauf der Zeiten nicht zwar

seine Formen und seinen Inhalt, wohl aber seine Motive und seine Wirkungsweise wesentlich umgekehrt. Ursprünglich aus der Magie hervorgegangen und demnächst als Verkehr mit den Göttern gedacht, als Einladung an sie, an bestimmten Orten, zu bestimmten Zeiten und zu bestimmten Zwecken persönlich zu erscheinen, die dargebrachten Opfer in Empfang zu nehmen und die Gebete anzuhören, sich gütig und versöhnlich zu erweisen, hat er sich immer weiter in dieser Richtung entfaltet und verzweigt, insbesondere dahin, daß im Kultus auch die Menschen jene göttlichen Gaben in Empfang nahmen, die sie durch den Gottesdienst zu erwerben glaubten. Das waren schließlich göttliche Sakramente, göttlicher Segen und göttliche Hilfe in den besonderen Nöten des Lebens. Das unmittelbare Ergebnis solcher kultischen Veranstaltungen war jedenfalls das Bewußtsein der Erhörung und Gewährung, die daraus entspringende Gemütsruhe und Gemütserhebung, das gestärkte Vertrauen in den göttlichen Schutz, in göttliche Hilfe und Gnade. Das tief ergriffene Gemüt seinerseits antwortete hierauf mit der vollen eigenen Hingabe an die Gottheit und die Gottesgemeinschaft. Das waren Gaben und Gegengeben, die nur noch das Gefühlsleben in Anspruch nahmen unter starker Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins, und diese Verinnerlichung wurde nun zum wesentlichsten Ziele des ganzen Kultus. An diesem Wendepunkt liegt die Umkehrung der Motive und der Wirkungsweise, deren ich gedacht habe. Denn das allein ist geblieben, alles andere verschwunden oder bloßes Symbol geworden. Was geblieben ist, die Gefühlswirkung, sie allein wird durch den Kultus wirklich erreicht, sie allein im Kultus heute noch erstrebt und gesucht. Gerade diese Wirkung aber ist ein wahres Göttergeschenk, dessen Wert nicht hoch genug veranschlagt werden kann, ein Geschenk allerdings, das der Mensch sich selbst erwirbt und spendet, das aber immerhin im Kultus eine unversiegbare Quelle vorfindet von unerschöpflicher Ergiebigkeit. Gänzlich außer Betracht gelassen habe ich hierbei eine Nebenwirkung des Kultus, die Erhöhung und Kräftigung des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit der Kultgemeinschaft, die gleichmäßige Abstimmung ihres Gefühlslebens und die Sicherung der Glaubenseinheit auf diesem Wege. Außer Betracht gelassen habe

ich diese Nebenwirkung deshalb, weil sie keine eigentlich religiöse, sondern eine soziale ist und nur sozialen, höchstens religiös-sozialen Interessen dient.

Die Organisation des Kultus umfaßt die Fragen nach Ort, Zeit und Art seiner Handlungen. Gerade hier prägen sich die Motive besonders aus, und gerade hierin liegt auch die besondere Art seiner Wirkungsweise. Wir stehen im Kultus vor einer alten und stark gefestigten Organisation, und diese trägt durchweg den unumstößlichen Charakter des menschlichen Gefühlslebens und seiner Bedürfnisse. An ihnen ist nicht zu rütteln, und ebensowenig liegt ein Anlaß oder auch nur eine Berechtigung vor, an dem zu rütteln, was sie mit psychologischer Notwendigkeit und Folgerichtigkeit geschaffen haben. Eine Umbildung, die dem Zeit- und Kulturlauf entspricht, ist auch hier ja selbstverständlich nicht ausgeblieben und wird auch weiterhin nicht ausbleiben können. Insbesondere ist es eine Forderung des fortschreitenden Zeitgeistes, an die Stelle der bisherigen Mythik und Symbolik auch im Kultus klare Wirklichkeit und Wahrheit zu setzen. Der Gefühlswert der Wahrheit ist, wie bereits gesagt, zu mächtig geworden, um nicht die Gesamtwirkung des Kultus zu beeinträchtigen, wenn solche mythischen und symbolischen Illusionen allzusehr in den Vordergrund treten und das Vorstellungsleben störend ablenken auf überwundene Glaubensinhalte der religiösen Entwickelung. Denn auch die erziehende Wirkung und Aufgabe des Kultus hat hier ein entscheidendes Wort mitzusprechen.

Das Motiv der Belebung und Erhebung des Gefühlslebens findet sich besonders ausgeprägt in der Wahl eines hierfür geeigneten und förderlichen Ortes. Belebend und erhebend wirken an und für sich schon, in alten wie in neuen Zeiten, die Natur und die Kunst. So sind Berge, Wälder, Wässer von jeher bevorzugte Orte des religiösen Kultus gewesen, und andererseits war es gerade der religiöse Kultus, der die Kunst großgezogen und zu den mächtigen Leistungen hinaufgeführt hat, wie sie heute in den Tempeln und Kirchen mit ihrer erhebenden Raumwirkung vor uns stehen. Neben dem Ort ist die Zeit ein bestimmender Umstand für die Wirkung des Kultus. Denn nicht zu jeder Zeit hat das Gefühlsleben genügende Freiheit

zur Empfänglichkeit und Entfaltung, sondern muß entbunden werden von abziehenden, bedrückenden und erschöpfenden Mühen, Sorgen und Affekten des täglichen Lebens. Die regelmäßigen Ruhetage der Organisation des Lebens tragen dem Rechnung und tun es um so mehr durch die kultische Umwandlung in religiöse Feiertage. Kultische Morgen- und Abendfeiern steigen dabei in das tägliche Leben herab, und hohe außergewöhnliche Festtage erhöhen die suggestive Wirkung der Gefühlsvorbereitung, die unter Umständen sogar ekstatische Grade erreichen kann. Alles dies wirkt jedenfalls sammelnd und spannend auf das Gefühlsleben, welches dann in der Kulthandlung selbst seine Befriedigung und Entspannung findet. Die primitiven Vegetationsfeste waren der typische Ausgangspunkt solcher großen allgemeinen Veranstaltungen, die den ganzen Stamm und das Volk zusammenfaßten und dadurch dem Kultus seinen allgemeinen sozialen Charakter gaben. Mit der höheren Entwickelung der Religionen wandelten sich dann die Motive. Den einzelnen Göttern wurden besondere Kulte geweiht, und besonders die astralen Erscheinungen und ihre religiöse Deutung wurden ein mächtiger Hebel einerseits für neue Kultfeste und andererseits für deren Festlegung auf bestimmte Zeiten im Jahreslauf. Auf engere Lebensverhältnisse wieder beschränkten sich die kultischen Weihen der einzelnen Lebensphasen, der Geburt, der Mannbarkeit, der Ehe und des Todes. Auch sie sind primitiven Ursprungs mit rein sozialen Motiven, auch sie aber haben allmählich den religiösen Charakter angenommen und bilden Kulminationspunkte des Gefühlslebens neben den allgemeinen und an regelmäßige Zeiten gebundenen Religionsfesten. In allen diesen Kultfeiern kommt auch heute noch ein primitiver Zug zum Ausdruck: der ursprüngliche Zweck solcher Kulte war ja die Erlangung magischer Wirkungen und göttlicher Gnadengeschenke; diesen Zweck aber glaubte man sicherer und reichlicher zu erzielen durch Vereinigung aller Stammesglieder oder der Religionsgemeinschaften in Magie, Opfer, Gebet oder Verehrung. Auch hier ist die Umwendung der Motive offenkundig: die Kultfeste wurden mehr und mehr das Mittel zur Sammlung, Vereinigung und zum festeren Zusammenschluß der Religionsgemeinschaft, wurden ein Hilfsmittel zur Festigung der religiösen Organisation und zur organi-

sierten Erziehung des Gefühlslebens im Sinne der Religion. Mit diesem Prinzip der Erziehung erreicht der Kultus den Höhepunkt seiner Bedeutung und für das Gefühlsleben den Wert eines in die Zukunft des Menschenlebens greifenden Entwickelungsfaktors. Hiermit sind wir bereits eingetreten in die Bewertung der Art des Kultus, in die Bedeutung seiner Gemeinsamkeit und seiner Oeffentlichkeit. Die Oeffentlichkeit wirkt außerdem und bewußtermaßen auch als eindrucksvolles Mittel zur Betonung und Ausbreitung der Religion im Volksleben. Treten wir aber ins Innere der kultischen Organisation zurück, so entspricht dem Tempel- und Kirchenbau auch die weitgehende Heranziehung der Kunst im inneren Ausbau des Kultus. Der architektonischen Ausstattung der Tempel und Kirchen stehen Bildhauerkunst und Malerei zur Seite, um sinnlich anziehende und anregende Anhaltspunkte für die Erweckung und Erhebung religiöser Gefühle zu schaffen. Mittels erhabener Musik wirkt die Kunst auf die unbestimmte Gefühlslage, die Stimmung, ein und wendet sich in der Dichtung durch die Vermittelung des Denkens an das Gefühl. In noch bestimmterer Weise wird eine solche Wirkung erreicht durch die gedankenreiche Predigt, die in diesem Betracht als sprachliche Kunst bezeichnet werden kann. Derart hat die Organisation des religiösen Kultus mittels der Kunst eine Höhe und einen Reichtum gezeitigt, dem auf andern Gebieten etwas Gleichartiges kaum an die Seite zu stellen ist.

Diente alles dies der Belebung und Erhebung des Gefühlslebens, so trägt der Kultus doch auch dem entgegengesetzten Bedürfnis Rechnung. Denn das Gefühlsleben will nicht nur betätigt und durch die Betätigung befriedigt werden, sondern es will andererseits auch, wenn es durch die Stürme des Lebens überreizt, erschöpft oder entzweit und in ruhelosem Gefühlssturm hin und her geworfen worden ist, wieder beruhigt werden, ja es will vor weiteren derartigen Erschütterungen geschützt werden. Sich buddhistisch aus dem Weltleben zurückzuziehen und von ihm loszulösen oder christlich ihm zu entsagen, um sich auf das jenseitige Leben vorzubereiten, dazu haben gerade diese beiden Religionen als Radikalmittel das Klosterleben organisiert und zur Blüte gebracht. Aber auch in den Tempeln

und Kirchen zieht man sich, wenngleich nur vorübergehend, aus dem Weltleben zurück. Die Beruhigung der überreizten Gefühle, der Leidenschaften, der Triebe und Begierden findet hier ihre Stätte, und durch die geschilderten Einwirkungen des Kultus werden an die Stelle der deprimierenden und erschöpfenden Gefühlsstörungen des Weltlebens die ruhigeren, ausgleichenden und stärkenden Gefühle religiösen Inhalts gesetzt, deren Andauer und Fortdauer dann dem unsteten Gefühlswechsel entgegenwirkt, die deprimierenden Gefühle paralysiert und den Gefühlsausschreitungen Schranken setzt. Psychologische Empirie von Jahrtausenden des Menschenlebens hat hier ihre Kunst entfaltet, die durch alle ihre Verirrungen doch nicht verdunkelt werden kann; denn ihr Kern ist Natur, die Natur des menschlichen Geistes, die in den elementaren Formen des Kultus sich ihrem Wesen gemäß auswirkt. Hier finden wir auch den Schlüssel zu der vielumstrittenen Organisationsform der religiösen Ordensgemeinschaften; sie setzen sich aus zweierlei Wurzeln zusammen, einerseits aus den Klöstern und andererseits aus den schon bei den primitiven Völkern in hoher Blüte stehenden Genossenschaften aller Art, die sich zu besonderen Zwecken aus der Gesamtheit der Volksgemeinde aussondern. Die Kombination dieser beiden Wurzeln in den religiösen Orden ergibt sich daraus, daß ein reines Gefühlsleben, wie es der Lebensentfremdung im Kloster eigen wäre, einem lebendigen Geiste kaum durchführbar ist; dazu ist der natürliche Trieb zur Betätigung auch der brach liegenden Geistesrichtungen zu stark. Deshalb bauen sich auf der Grundlage des zurückgezogenen Klosterlebens Betätigungszweige auf, die doch wieder ins Weltleben zurückweisen, wenn auch unter Beschränkung auf streng religiöse Ziele. Zwischen beiden Grenzen liegt dann die klösterliche Pflege der Wissenschaften, die zeitweilig hohe Bedeutung erlangt hat. Jedenfalls sind Klöster und Orden sowohl im Buddhismus und seinen Abarten wie auch im Christentum zu Organisationen von großem Umfange und großer Macht herangewachsen, um deren Berechtigung der Streit noch nicht ausgetragen ist.

Soviel über die Hauptrichtungen, in denen sich der organisatorische Ausbau der Religion bisher bewegt hat. Ist aber überhaupt

der Grundsatz der Organisation zum Durchbruch und zur wachsenden Verwirklichung gelangt, so ist auch seine Vollendung, der organisatorische Zusammenschluß aller Einzelorganisationen zu einem einheitlichen Ganzen, eine unausweichliche und unaufhaltsame Folge; und ist seine Berechtigung nicht zu leugnen, so folgt daraus zweifelsohne auch die Berechtigung einer einheitlichen Gesamtorganisation, die allen Teilen dieses Ganzen ihre Richtung und ihren Inhalt im Sinne und im Dienste des Ganzen weist, ja es folgt daraus ihre Notwendigkeit, um den Teilen wie dem Ganzen die erforderliche Sicherheit und Einheitlichkeit zu geben, um die beherrschende Idee zum Ausdruck zu bringen und ihr die Führung des Ganzen anzuvertrauen. Eine Gesamtorganisation in diesem Sinne haben wir als Ergebnis einer langen, die ganze Religion durchsetzenden Entwickelung vor uns in der gegenwärtigen Kirche. Ihren Aufbau, ihren Sinn und ihre Aufgaben brauche ich nach der voraufgegangenen Erörterung nicht mehr zu erläutern, wohl aber komme ich damit zurück auf die gestellte Frage nach der Art und den Grenzen, in welchen solch organisatorischer Ausbau notwendig und berechtigt ist.

Auch die kirchliche Organisation wird erst klar, wenn wir ihren geschichtlichen Werdegang ins Auge fassen. Ihr ursprünglichster Grundstock ist der organisierte Priesterstand gewesen. Mit den Göttern vertraut, mußte dieser wissen, was ihnen gebührt und wie sie zum Heile der Menschen zu gewinnen und unter Umständen zu versöhnen wären. Dies lag nicht nur im Interesse der einzelnen Menschen, sondern noch mehr im Interesse des ganzen Volkes, das vermeintlich oft genug in seiner Gesamtheit unter der Ungunst der Götter zu büßen und zu leiden hatte. Deshalb wurde ja, wie schon mehrfach erwähnt, in den organisierten Staaten der gesamte Götterdienst eine öffentliche Staatsangelegenheit, die durch gesetzliche Vorschriften geregelt war, und der Priesterstand wurde sein staatlich berufener Hüter und zugleich der Wahrer von allerlei Heiligtümern wie z. B. der jüdischen Fetisch- oder Bundeslade, der Tempel, der Reliquien, der Sakramente und der göttlichen Offenbarungen. In den hellenistisch-römischen Mysterienbünden wie auch im Christentum und im Islam ursprünglich nur Angelegenheit der Religionsgemeinschaften,

wurde alles dies mit der Ausbreitung und öffentlichen Anerkennung derartiger Gemeinden immer wieder eine Angelegenheit des Staates, der erlaubte, anordnete und verbot und die Organisationen unter seine Aufsicht und Mitwirkung stellte. Das Interesse der Staaten an der religiösen Gesamtorganisation verdoppelte sich dadurch, daß sie in ihr ein Einigungsband der Völker erkannten. Denn die Staaten selbst, auf die Vorherrschaft von Kasten und Ständen gegründet, waren noch bis in die jüngste Zeit hinein außer Stande aus eigener Macht eine geistige Einheit des ganzen Volkstums zu entwickeln und zu sichern. Gehen doch in allem sozialen Leben Triebe, Meinungen und Ziele wechselvoll und widerstreitend in parteiischer Spaltung auseinander. Der Staat muß sie zusammenhalten und beherrschen. Er kann dies mit nachhaltigem Erfolge nur dann, wenn ein festes Einigungsband die auseinanderstrebenden Glieder umfaßt. Ein solches Einigungsband bildet in hervorragender Stärke die Religion, die psychische Bindekraft besitzt und die Menschen in ihrem innersten Wesen gleichmacht, in Denken und Handeln sie aneinander bindet, eine sichere Grundlage abgibt für gegenseitiges Verständnis und Verständigung. Den Angriffspunkt für die Zügel des Staates aber bildet die kirchliche Organisation, in der von jeher der Priesterstand als überlegene Geistesmacht, als götterkundig und als gottberufen, als allein zuständig galt für die Vertretung der religiösen Pflichten und Gnaden. Diese Organisation in der Hand zu haben und am Zügel zu führen, dazu gab die Staatsreligion und die Staatskirche das geeignetste Mittel. Andererseits konnte es unter solchen Umständen nicht ausbleiben, daß die Kirche, wenn zu großer Machtbefugnis gelangt, nach Selbständigkeit strebte und dem Staate gegenüber ihrerseits die Machtfrage aufwarf unter Berufung auf die Ueberlegenheit der Religion über die rein sozialen Staatsinteressen, auf die göttliche Autorität und auf die dem Priestertum von Gott verliehenen Machtvollkommenheiten. Diese Entwickelung war möglich und folgerichtig, so lange die Religion selber im wesentlichen Organisation war, d. h. Organisation des Götterdienstes, der mit ihm verbundenen Tradition und ihrer Vermächtnisse. Gänzlich anders aber stellte sich sofort die Sachlage, wenn die Religion von der Aeußerlichkeit zur Innerlichkeit überging. Das erste Bei-

spiel dieser Art lieferte der Buddhismus, der alle Aeußerlichkeiten grundsätzlich verwarf und nur die innere Selbsterlösung vom Leben mit seinen Begierden und Leidenschaften zum Gegenstand der religiösen Läuterung und Vervollkommnung machte. Deshalb mußte er auch alle äußerlichen Organisationen verwerfen und nur einem innerlichen Zusammenschluß der buddhistischen Gemeinden Raum geben mit gegenseitiger Belehrung und Unterstützung zur Erreichung des Zieles der Erlösung vom Leben. Nicht viel anders gestaltete sich der Vorgang innerhalb des Christentums, als die protestantische Reformation die Verinnerlichung der Religion betonte und allen Wert nur auf Glauben, Gesinnung und innerlich religiöses Leben legte. Immerhin ruhte der Protestantismus zu sehr auf den Schultern des katholischen Christentums, um sich von aller Organisation loszulösen; jedoch blieb der Priesterstand nicht mehr eine Macht über den christlichen Gemeinden, sondern wurde lediglich ihr Vertreter und Förderer.

Nichtsdestoweniger bleibt die kirchliche Organisation berechtigt gleich jeder anderen Organisation bei größeren Gemeinschaften, die gemeinsame Ziele verfolgen. Erhaltung der religiösen Vermächtnisse der früheren Generationen, Ausbau der religiösen Idee und Pflege des religiösen Gefühlslebens sind Grund genug dafür und erfordern eine organisatorische Stütze, die das gewährleistet im Wandel der Zeiten und der Generationen. Gegenüber hier zutage getretenen Mißverständnissen muß aber betont und scharf ins Klare gestellt werden, daß Religion und Organisation, daß Religion und Kirche keinesfalls identifiziert werden dürfen. Niemals kann Idee und Organisation sich decken, sondern stets bleibt die Organisation nur eine äußere Stütze, lediglich als Ausgangspunkt für den Wirkungsflug der zugrunde liegenden Idee. Diese selbst ist geistiges Gut und kann nicht in der Organisation verkörpert oder in sie eingezwängt werden. Die religiöse Idee soll und will das ganze Leben durchdringen, das Leben des Einzelnen, des Volkes, der Menschheit. Die Organisation dagegen kann immer nur das Gerüst sein, von dem aus die Religion in das Geistesleben eindringt und wirkt. Die Religion ist auch nicht der einzige Inhalt des Lebens, sondern teilt sich darein mit allerlei andern Geistesrichtungen wie Wissenschaft, wie Kunst, wie Recht und

Gesetz, die gleichfalls ihre stützenden Organisationen haben. Mit diesen trifft die religiöse Organisation zusammen und muß mit ihnen sich vereinbaren. Das Wie ist Sache des praktischen Lebens und steht hier nicht in Frage. Nur die grundsätzliche Andersartigkeit von Religion und kirchlicher Organisation mußte betont werden, um ihr gegenseitiges Verhältnis und dessen geschichtliche Entwickelung verstehen zu können, um insbesondere die geschichtlichen und gegenwärtigen Spannungen zwischen Religion und Kirche zu würdigen. Ist doch beides in stetiger Wandlung und, wie ohne Anstand gesagt werden kann, in fortschreitendem Ausbau und fortschreitender Läuterung herangereift, wenn auch unter bewegten und leidenschaftlichen Geisteskämpfen, die zu allen Zeiten Freiheit der Ueberzeugung, erkenntnismäßige Wahrheit und tiefer greifende Verinnerlichung auf ihre Fahnen geschrieben haben. Es ist dies der ewige Freiheitskampf des Geistes gegen äußeren Zwang und zwangvolle Beengung des geistigen Aufschwungs, ein Kampf zwischen Herdenorganisation und selbsttätigem Persönlichkeitsbewußtsein, das in der Organisation nur den Zusammenschluß zu gemeinsamer Arbeit und Wirkung sieht.

Kulturgemäß aber ist es, wie alle Geisteskämpfe so auch diesen nicht im Umsturz, sondern in fruchtbringender Entwickelung zum Austrage zu bringen. In diesem Sinne hat auch die geschichtliche Entwickelung der Religion entschieden. Wenn man den Blick erhebt über den zeitlichen Wandel und die volkstümlichen Sonderarten der religiösen Anschauungen, wenn man ihn erhebt bis zu einem überlegenen Einblick in den weltgeschichtlichen Werdegang des Ganzen der religiösen Geistesbewegung, dann schrumpfen ja alle scheinbar revolutionären Umwälzungen und Katastrophen, von denen die engherzige Geschichte der einzelnen Religionssysteme zu erzählen weiß, zu winzigen Unebenheiten auf dem Entwickelungswege des Ganzen zusammen. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß die Religionssysteme, die ihrem Inhalt und ihrer Ausbreitung nach geschichtlich epochemachend hervorstechen, ja immer nur die vom Erfolg getragene Auslese ganzer Zeitbewegungen waren, daß aber vor ihnen und neben ihnen stets geistesverwandte Entwickelungsgebilde von mehr oder weniger großem Umfange lebten, deren Entwickelung nur nicht zu

gleicher Höhe und zu gleicher Volkstümlichkeit gelangt ist. Gerade sie aber verknüpfen inhaltlich die vergangenen Zeiten mit den Folgezeiten und füllen die nur scheinbaren Entwickelungslücken folgerichtig aus. Erst mit ihrer Berücksichtigung bekommt man das Ganze der religiösen Zeitenbewegung zu Gesicht. Dieses Ganze aber ist in gewaltigem Geisteszuge in ununterbrochener und folgerichtiger Entwickelung gleichmäßig vorangeschritten von den Niederungen des primitiven Denkens bis zu den Höhen des gegenwärtigen, nur von flüchtigen Wolken umnebelten Aufstiegs. Die Wiederaufklärung kann auch hier nur die natürliche Folge gesetzmäßigen Ausgleichs der geistigen Atmosphäre sein. Auch in solchen Lagen aber bleibt die im geschichtlichen Werden gewonnene Organisation der feste Halt für die höher strebende Entwickelung, vorausgesetzt, daß sie ihr folgen kann und nicht sie in organisatorische Fesseln zwängt.

VII. Schlußwort zum Wesen der Religion.

Schließlich reiht sich an den organisatorischen Ausbau der Religion noch eine Frage von besonderer Bedeutung und von abschließendem Charakter an: mit welchem Recht vollzieht sich die Erweiterung der subjektiven Persönlichkeitsreligion zur objektiven Gemeinschaftsreligion und zu dem Umfange einer allgemeinen Menschheitsreligion? Wir stehen mit dieser Frage nicht bloß vor einem Gegenwarts- und Zukunftsproblem, sondern vor der geschichtlichen Tatsache, daß jede Religion eine solche Erweiterung unaufhaltsam angestrebt hat und daß heute sich eine Mehrzahl sogenannter Weltreligionen gegenübersteht, die den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit erheben und doch voneinander durchaus verschieden sind. Entwickelungsgeschichtlich haben wir in demselben Sinne gesehen, daß Religionen auf Religionen sich abgelöst haben oder richtiger gesagt auseinander hervorgegangen sind, verschieden je nach den Zeiten, Orten und Völkern, und heute sehen wir, daß — entsprechend dem allgemeinen Kulturfortschritt vom Herdenmenschen zur Persönlichkeit — in jedem Einzelmenschen die Religion ein inhaltlich anderes Aussehen trägt. Erklärlich ist dies ohne weiteres. Denn ein derart subjektives, das ganze menschliche Wesen umfassendes und in ihm wurzelndes Geistesgebilde wie die Religion kann notwendigerweise nur ein Abbild dieses Wesens sein je nach dessen Geistesart und Geistesentwickelung, seinem Bildungsgrade, seiner Lebenslage und seinen Lebenserfahrungen, alles dies sowohl bei dem Einzelmenschen als den sozialen Lebensgemeinschaften, den Völkern und der gesamten Menschheit je nach dem zeitlich und örtlich wechselvollen Kulturzustande. Wie also kann demgegenüber von einer allgemeinen Menschheitsreligion die Rede sein? Zur Lösung dieser Frage brauche ich nur auf das Ergebnis

der hier niedergelegten Untersuchungen zurückzukommen. Ihnen gemäß ist das Wesen der Religion nicht ein bestimmter Inhalt von Wissen oder Glauben, von Fühlen und Wollen, von natürlicher oder von geistiger Betätigung in vermeintlichem Widerstreit, sondern das einheitliche Ganze des menschlichen Wesens, das Bewußtsein dieser Einheitlichkeit und die Persönlichkeitserziehung zur inneren Uebereinstimmung bis zum religiösen Gewissen und zur religiösen Pflicht, — alles dies in logischer Unabhängigkeit von allem bestimmten Inhalt im einzelnen, wenn auch in praktischer Abhängigkeit von ihm. Der Einzelinhalt kann verschieden sein und wechseln, ohne daß dies an dem Wesen der Religion irgend etwas zu ändern vermöchte. Wenn ich gesagt habe, die Religion sei eine Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und dem Leben, so klärt dies jene Allgemeinbestimmung auf. Die Anschauungen über Welt und Leben können wechseln, ja das Leben selber kann in seinem Inhalt, seinen Bedingungen und seinen Aufgaben wechseln, das alles ändert nichts an dem Grundsatz, daß das Wesen der Religion die geistige Auseinandersetzung mit alledem erfordert und in einer Lebensordnung gipfelt, die das ganze innere und äußere Leben übereinstimmend umfaßt. Das wahre religiöse Geistesgut ist demnach die innere Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst wie mit der Welt und dem Leben in ihren Beziehungen zu dem menschlichen Dasein und der menschlichen Entwickelung. Darin haben wir die unveränderliche Grundlage und den unveränderlichen Inhalt einer allgemeinen Menschheitsreligion, die nicht mehr zu streiten braucht um Richtigkeit und Unrichtigkeit, um Lebensziel und Lebensglück, um Bildung oder Unbildung, sondern die über alles dies erhaben ist und erhaben auch über allen Wechsel von Völkern und von Zeiten. Die Gesamtentwickelung des religiösen Menschheitsdenkens hat von unscheinbaren Quellen aus, unter Aufnahme von mannigfachen Zuflüssen aus der Kulturentwickelung, teils in geradem Strömungslauf teils in Windungen und Schleifen teils in Ueberwindung sumpfiger Niederungen, jenen breiten Strom religiösen Inhalts erzeugt, an dem und in dem wir heute das menschliche Geistesleben sich bewegen sehen und den es nur zu vertiefen und einzudämmen gilt, um ihn dem Geistesleben

dienstbar und nutzbar zu machen für seine Erhebung über die so viel beklagten Fesseln und Nöte des natürlichen Lebens.

Sobald die Religion von diesem hohen Gipfel herabsteigt in die niederen Sphären des Lebens, sobald sie selber zur Weltanschauung und zur Ethik werden will, dann ist sie auch dem wissenschaftlichen Streit, dem Umsturz herrschender Meinungen, dem Kampf um einen höheren Lebensinhalt und den ethischen Unvollkommenheiten des praktischen Lebens unterworfen und gerät in sklavische Abhängigkeit zum menschlichen Leben, das sie ihrerseits doch ordnen und erziehen soll. Leisten kann sie das nur von jenem hohen Gipfel aus, der das geistige Wesen des Menschen zum Untergrunde hat und in aller Entwickelung und Veränderung des menschlichen Lebensinhalts nicht wankt und nicht in dessen Strudel verstrickt werden kann. In diesem Sinne steht die Religion auch allen Unterschieden der Lebensverhältnisse unbeirrbar gegenüber. Gleichgiltig welches der Bildungsgrad der verschiedenen Menschen und Völker ist, welches ihre Eigentümlichkeiten und Interessen, welches ihre Lebensverhältnisse und Lebenserfordernisse sind, in jener Reinheit vermag sie in alle Lebenslagen einzudringen, sie sich zu unterwerfen und auf jegliche Geistesverfassung zu wirken. Zu begegnen ist bei der hier festgehaltenen Begrenzung der Religion nur dem Einwande, daß sie damit an Inhalt verarmt sei, daß sie ein leerer Begriff geworden sei, der seine Allgemeingiltigkeit und Unveränderlichkeit nur diesem Umstande zu verdanken habe. Daß dem nicht so ist, glaube ich in der voraufgegangenen Darstellung bereits gezeigt zu haben. Die Allgemeingiltigkeit und Veränderlichkeit beruht lediglich darauf, daß sie auf das Wesen des menschlichen Geistes begründet worden ist; weil dieses Wesen allgemein und unveränderlich ist, deshalb ist es auch die Religion. Aller andere Inhalt, den die früheren und die gegenwärtigen Religionen aufweisen, gehört nicht zum Eigengebiet der Religion, sondern ist fremden Quellengebieten entlehnt wie dem Mythenschatze, der Natur- und Gestirndeutung, der Erkenntnis und der Ethik, und die Entlehnungen führen zurück auf das usurpierende Bestreben, ein eigenes und unabhängiges Welt- und Lebensbild aufzustellen, um nur nach eigenem Zweckbedarf mit diesem schalten und walten zu

können. So sind die Religionen auf die geschichtlichen Abwege geraten, auf denen sie Welt- und Lebensanschauungen nachjagten und den Kern der Religion nur nebenher zu dürftiger Entwickelung brachten. Gewiß kann die Religion nicht ohne die Elemente der Erkenntnis, des Gefühlslebens und der Ethik bestehen, wenn sie nicht als graue Theorie in der Luft schweben will, aber sie muß anerkennen, daß sie gleich allen andern hoch liegenden Gebieten des Geisteslebens jene Elemente nur zur Belebung ihrer Wirkungskraft sich dienstbar macht, ohne sie selber erzeugen zu können. Sie bedient sich ihrer, um mittels ihrer in dem wirklichen Leben Fuß fassen und wirken zu können, sie sind ihre notwendigen Handhaben, um sich verständlich zu machen, aber nicht mehr; sie verwirft sie und ersetzt sie zeitgemäß durch bessere und zuverlässigere, wenn die Kulturentwickelung andere Wege betreten hat. Mit dieser Wendung erlangen wir schlagartig einen vollen Einblick in die geschichtlichen Irrwege der religiösen Entwickelung, in die Kämpfe zwischen Religion und Wissenschaft, in die zeitweilige Tyrannei der Kirche gegen stürmische Aufklärung. Mit einem Schlage aber auch löst sich durch diesen Einblick aller derartige Streit als Mißverständnis auf, als Mißverständnis des Wesens der Religion, das allerdings in ihrer geschichtlichen Entwickelung seine Wurzeln hat. Sehen wir doch andererseits in der geschichtlichen Kulturentwickelung die Religion gerade umgekehrt herauswachsen aus der primitiven Wissenschaft der Magie und später der Astrologie, sehen sie als Trägerin der primitiven Heilkunde, sehen sie weiterhin als Hort und rege Förderin aller Wissenschaften, der Künste und der Ethik und sehen sie erst spät in jene Kämpfe sich verwickeln, die zwischen Tradition und Fortschritt unvermeidlich scheinen. Das alles sind nicht Zufälligkeiten der Geschichte, es sind Phasen der entwickelungsgeschichtlichen Auslese, innerhalb deren Neues entsteht und Altes vergeht, aber nicht in geradliniger Aufeinanderfolge, sondern im harten Kampf ums Dasein, wie ihn alles Leben zu führen hat. Seit Jahrtausenden hat die Religion sich gewandelt und ihr Wesen immer klarer zum Ausdruck gebracht. Wenn ich es hier noch weiter zu klären versucht habe, so geschah auch dies an der Hand der geschichtlichen Entwickelung.

Und diese Entwickelung wird auch in Zukunft nicht trügen, sondern der Religion den hohen Wert bewahren, den sie mehr und mehr im Leben der Menschheit sich erworben hat, zugleich aber auch den übrigen Geistesrichtungen ihre Selbständigkeit und Freiheit nicht verkümmern lassen.

Vor etwa hundert Jahren schon hat Schelling den Ausspruch getan: „Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigentümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntnis verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist. Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen." Aber der deutsche Geist erstrebt noch mehr. Er erstrebt zugleich eine Religion der höchsten Sittlichkeit, nicht einer Sittlichkeit, die sich auf göttliche Gebote stützt, sondern einer solchen, die den alten indogermanischen Begriff der Pflicht in seiner höchsten, echt deutschen Ausprägung in sich trägt, die auf dem Boden der Erkenntnis und Ueberzeugung nicht bloß sagt: du kannst, weil du sollst, sondern die jenseits dieses Kant'schen Ausspruchs sagt: ich handle so, weil ich nicht anders kann.

Fügen wir diesem Ausblick nun nochmals einen Rückblick auf die religiöse Entwickelung hinzu, so liefert auch dieser einen Ausweis für die Richtigkeit des Ausblicks. Ihr ältestes Erzeugnis war äußerliches Gewand, bestehend aus primitiver Lebenserfahrung und Tradition; allmählich erst entstand ein innerer Kern in der Form von metaphysischer Umdeutung und spekulativen Ausbaus der überlieferten Vermächtnisse; dieser religiösen Metaphysik folgte auf der Kulturstufe größerer Reife des Menschheitsgeistes die Verinnerlichung der Religion als deren psychologische Vertiefung. Allmählich aber fällt das äußere Gewand, fällt die wirklichkeitsentrückte Metaphysik, fällt auch deren nur noch verschleiernde Symbolik, und jener Kern verklärt sich zu einer Religion der unverhüllten Wahrheit und Sittlichkeit, die den Anspruch erhebt und erheben darf auf gleichsinnige Verklärung des Menschheitsgeistes und des Menschheitslebens. In diesem Lichte strahlen die geschichtlichen „Religionsstifter". Mögen sie aufnehmend und sammelnd oder zugleich neubildend und schöpfe-

risch gewirkt haben, eines ist ihnen allen typisch und entscheidend zu eigen gewesen: sie waren Einheitsdenker und als solche zugleich auch Typen tiefster innerlicher Religiosität, deren Pflichtbewußtsein sie über das bloße Ich hinaus zur Lehre trieb, die in ihrem eigenen Leben sich vorbildlich verwirklichte. So sind sie überpersönliche und überzeitliche Träger des religiösen Ideals geworden, deren Wiederkehr zu den Träumen und Hoffnungen der Nachwelt wurde. Niemals hat sich diese Wiederkehr erfüllt; aber was sich erfüllen kann und soll, ist das unvergängliche Fortleben des religiösen Ideals in immer reinerer und verklärterer Gestalt. Das ist mehr als sinnliche oder geistige Wiederkehr. Und es bleibt der Weltberuf der kirchlichen Organisation, dieses Ideal zu fortschreitender Reife zu bringen und es auszubreiten über das gesamte Leben der Menschheit.

Gewiß wird diesen Darlegungen in ihrer Gesamtheit und in ihrem Ergebnis der Einwand nicht erspart bleiben, sie enthielten eine Verflüchtigung der Religion, die diese über allen greifbaren und bestimmten Inhalt hinaus so weit ins Allgemeine und Abstrakte erhebe, daß sie für das wirkliche Leben nicht mehr erreichbar, nicht mehr verwertbar und nicht mehr wirksam bleibe. Im Gegensatz hierzu ist zu betonen, daß nicht eine Verflüchtigung, sondern eine Verdichtung der Religion darin enthalten ist, eine Verdichtung ihres Inhalts auf den überall ihrer geschichtlichen Entwickelung und ihren mannigfachen Erscheinungsweisen zugrunde liegenden, ihr Wesen in sich bergenden und deshalb unveränderlichen Kern, der im Wesen des menschlichen Geistes seinen souveränen Sitz und Ursprung hat. Dieser Kern ist in Zeiten und Völkern jeweils verschiedenartig, entsprechend den entwickelungsgeschichtlichen Bedingungen des äußeren Lebens, der geistigen Leistungshöhe und der herrschenden Kulturlage, zu verschiedenartigen Reifeformen ausgekeimt, die mit dem Wechsel der Entwickelungsperioden auch wieder hingewelkt sind, um neuen Entwickelungsformen das Feld der religiösen Kultur zu überlassen. Das ist das unbestreitbare Ergebnis geschichtlicher Tatsachenforschung, während die psychologische Durchblätterung und Durchleuchtung eben dieser Tatsachen jenen Kern erkennen läßt, aus dem die geschicht-

lichen Erscheinungsformen herausgewachsen sind. In diesen Erscheinungsformen sehen wir die primitiven Stufen der Religion als eine bloße Auseinandersetzung mit dem Leben. Selbst noch der hoch entwickelte Buddhismus ist über diese Stufe nicht hinausgelangt. Eine höhere Stufe haben die westasiatischen Religionen erreicht, die ihre Auseinandersetzung nicht bloß auf das Leben beschränkt, sondern bereits auf die Stellung des Menschen in der Welt und die hieraus entspringenden religiösen Aufgaben ausgedehnt haben. Im Großen und Ganzen aber blieb diese Auseinandersetzung auch hier noch äußerlich. Eine Vertiefung bis zur Religion des geistigen Innenlebens, der Gesinnung und des Gewissens hat erst das Christentum gezeitigt und innerhalb seiner eigenen Entwickelung in der protestantischen Reformation zur Reife gebracht.

Keineswegs übrigens, wie ich hier nochmals betone, will und kann dieses Ergebnis etwa mißfällig aburteilen über die bisherige religiöse Entwickelung, die doch jederzeit ein echter Ausdruck des menschlichen Denkens und Fühlens gewesen ist, oder ihren gegenwärtigen Stand unterschätzen, der von Jahrtausenden des Menschheitslebens getragen wird, oder etwa gar in willkürlichen Konstruktionen dem Gedanken an sogenannte neue Religionen die Wege öffnen, die doch wiederum nur Zwang und Fesseln tragen würden. Jenes Ergebnis erhebt lediglich den Anspruch, eine vertiefte Erkenntnis dessen zu sein, was Religion in ihrem Kern und ihrem Wesen bedeutet. Ueberalterte Schalen und Krusten wertvoller Ueberlieferungen und Einrichtungen, in welche die Generationen hineingeboren und hineingezwängt werden, müssen bersten, um das religiöse Leben sich frei entfalten zu lassen; anderenfalls läuft eine in Mythen und Dogmen steif gewordene Religion halbgebrochen neben einem jugendfrischen Wirklichkeitsleben ohne gegenseitiges Verständnis einher. Wie die gesamte religiöse Entwickelung stets in unmittelbarer Abhängigkeit gestanden hat zu der Leistungsfähigkeit, dem Gesichtskreise und dem logischen Begreifen des derzeitigen Menschheitsdenkens und sich nie an sakrosankte Unantastbarkeit vermeintlich ewiger Satzungen und Einrichtungen gebunden hat, so kann auch die weitere

Entwickelung sich nicht binden an eingewurzelte Vorurteile, sondern muß nach ihrem Daseinsrecht fragen und es einschränken oder verwerfen können, ohne deshalb einer Anarchie anheimzufallen, die Erfahrungs- und Entwickelungsformen des menschlichen Lebens in Schutt und Asche verwandelt, um zügellos zu wildern. Jedem sein Recht, dem Gewordenen wie dem Werdenden, aber auch nicht mehr; das allein entspricht der fruchtbaren Stetigkeit in dem Entwickelungsgange des Kulturlebens. So kann auch bei allem Einblick in den Kern der Religion nicht verkannt werden, daß er zum gestaltvollen Organismus auskeimen und auswachsen muß, um im Leben sich behaupten und seine Wirkungen entfalten zu können. Mit andern Worten: auch die Religion kann nicht in dem bloßen Grundsatz des Ganzen und in der bloßen Berufung auf ihre Einheitsaufgabe stecken bleiben, sondern muß, wie sie es immer getan, in die Welt und das Leben greifen, muß aus ihnen ihren Inhalt holen und hierdurch zum Organismus werden, der Fleisch und Blut und nicht bloß das unentwickelte Dasein der allgemeinen religiösen Idee besitzt. Um mit dem Leben denken und zum Leben reden zu können, bedarf sie einer greifbaren Welt- und Lebensanschauung, die sie sich aneignen, die sie vertreten, auf die sie Einfluß nehmen und mittels deren sie wirken muß. Aber diese Welt- und Lebensanschauung kann sie nicht selbst erzeugen, wie mythologischer Glaube und Aberglaube es zu können vermeinten, sondern nur aus den positiven Kulturwissenschaften entlehnen. Auch in religiösem Gewande bleibt die Welt- und Lebensanschauung dem Wechsel der Zeiten, dem Fortschritt der Erkenntnis und nicht zum wenigsten der Fassungskraft unterworfen, innerhalb deren die Religion zu wirken berufen ist. Fest in allem Wandel steht nur die religiöse Idee, unwandelbar als einheitliche Uebereinstimmung unseres Erkenntnis-, Gefühls- und Handlungslebens, unwandelbar als lebendiger Ausdruck der Einheit unseres Geisteswesens, in ihrer lebendigen Entwickelung aber abhängig von dem geistigen Grund und Boden, in dem sie Wurzeln schlägt und sich auswächst.

In diesem Sinne allerdings ist die Religion, in ihrer Reinheit erfaßt, ein ursprüngliches, ein einfaches, ein nicht weiter ableitbares

Grundphänomen unseres Geisteslebens. Sie ist sogar mehr als dies, ist Grundphänomen und Endphänomen zugleich. Diese beiden Ausdrücke müssen aber richtig begriffen werden. Keineswegs kann zugegeben werden, daß die Religion ein selbständiges und eigenartiges Grundphänomen neben andern ist, sondern sie ist ihrer logischen Stellung nach das allgemeinste und deshalb das alleinige Grundphänomen und in demselben Sinne Endphänomen oder Gipfelphänomen des geistigen Gesamtlebens, sofern dieses als in sich zusammenhängendes, alle Teilvorgänge des Geisteslebens in sich einschließendes Ganzes aufgefaßt und der logischen Wertung unterworfen wird. Bemerkenswerterweise aber stimmt hiermit auch der psychologische Entwickelungsgang des geistigen Menschheitslebens innerhalb gewisser Grenzen überein. Entwickelungegeschichtlich betrachtet sehen wir, daß bei den primitiven Völkern das Leben ein noch völlig undifferenziertes Ganze bildet, in welchem Erfahrung, Sitte, Ansätze von Kunst, soziale Einrichtungen und Anschauungen ungetrennt und untrennbar ineinander fließen, miteinander verwachsen und sich gegenseitig bedingen. Alles dies wird in der Ueberlieferung geheiligt und bildet so eine inhaltlich gefüllte Religion, die alles in sich aufnimmt, was im Laufe des Volkslebens einen dauernden Wert gewinnt. Das ist Religion im Sinne einer einheitlichen Auseinandersetzung mit dem Leben, ist primitive Religion und trägt unzweifelhaft den Charakter eines Grundphänomens des hervorkeimenden Geisteslebens. In der Tat ist nur unter dieser Beleuchtung die Religion der Primitiven zu verstehen und, was von noch größerer Bedeutung ist, nur so ihre Weiterentwickelung zu den ausgesprochenen Volks- und Nationalreligionen der späteren Kulturperioden zu durchschauen und nur so die späteren Kulturreligionen in ihren Entstehungsbedingungen, ihrem Inhalt und ihren Wandlungen zu begreifen. Denn diese Wandlungen werden erst dann völlig klar, wenn wir einsehen, daß ihnen nicht ein Bereicherungs-, sondern ein Subtraktionsverfahren zugrunde liegt, — ein Subtraktionsverfahren insofern, als allmählich die verschiedenen Geistesregungen und Geistesrichtungen sich differenzieren, mehr und mehr nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit streben und schließ-

lich alles das aus der Religion ausgeschaltet wird, was auf eigenen Füßen zu stehen vermag. So finden wir anfänglich auch in den Kulturregionen noch religiöse Vorschriften und staatliche Gesetze, noch beiderlei Zeremoniell, noch ethische und rein soziale Grundsätze vereint, finden wir die medizinischen und astralen Beobachtungen und Erfahrungen in die Religion verwebt, finden wir die Anfänge der Kunst als lediglich religiöse Kunst auf religiösem Boden ihre Entfaltung und einen gewaltigen Ausbau nehmen. Aber die Sonderung bleibt nicht aus. Das politische und soziale Leben löst sich von der Religion, die Wissenschaften machen sich selbständig und verfolgen ihre eigenen Ziele, die Kunst betritt rein weltlichen Boden und leiht dem religiösen Kultus nur noch ihre Hilfe. Was übrig bleibt, schmilzt zusammen und engt sich ein zu einem Torso, dem jetzt nur noch der eingeschränkte Rest unter dem spezifisch werdenden Religionsbegriff verbleibt, und mit diesem Torso des früher allumfassenden Religionsphänomens treten die abgetrennten Geistes- und Lebensrichtungen als nebengeordnet und nunmehr gleichberechtigt in rivalisierenden Wettbewerb um die Macht über das menschliche Leben. In dem restlichen Torso der Religion finden wir nun nach Abtrennung des Staatslebens nur noch den Götterdienst mit Ahnen- und Totenkult, nach Abtrennung der Wissenschaften den religiösen Glauben, nach Abtrennung der Kunst den sakramentalen Kultus, das Gebet und die Predigt. Außerdem ist die Ethik bei der Religion verblieben, da sie noch nicht imstande gewesen ist, sich von dem religiösen Glauben endgiltig loszulösen und als rein humane Ethik ihre Selbständigkeit durchzusetzen. Auch sonst sind mancherlei Verbindungsfäden des alten Zusammenhangs noch unzerschnitten geblieben. Jedenfalls aber gewinnen wir nur durch diese Erkenntnis des Entwickelungsvorgangs einen entscheidend klaren Einblick in den Komplex dessen, was uns heute als inhaltliche und spezifisch gefärbte Religion vor Augen steht.

Dieser Absplitterungs- und Loslösungsprozeß aber hatte nicht nur negative, sondern auch positive Folgen, die der Religion den Weg vom Grundphänomen zum Endphänomen des Geisteslebens bahnen sollten. Die Abtrennung des Staatslebens wies die Religion auf das

private Leben hin. Sie wandelte sich von der öffentlichen zur persönlichen Religion und suchte demgemäß auch ihre Stütze und ihr Ziel in der menschlichen Persönlichkeit, in deren Innenleben und hier wieder vorzugsweise im Gefühlsleben, dem der Glaube um so mehr untertan wurde, als die Wissenschaft sich von ihm losgelöst hatte. Gefühlsleben, Glaube und Ethik bedurften nun aber, um nicht auseinander zu fallen, einer engeren und spezifisch religiösen Verkettung untereinander, und diese zu schaffen wurde die weltgeschichtliche Aufgabe des aus den Bruchstücken der zerfallenden Nationalreligionen sich auswachsenden Christentums, das es unternahm, von neuem das gesamte menschliche Leben auf sich einzustellen. Dies konnte es nur, wenn es dem bereits so stark eingeengten Religionsbegriff einen Ausbau und einen Inhalt gab, der das ganze Leben wieder in seinen Bann zog. Zum Angelpunkt wurde ihm hierbei die Auferstehungsidee, die der menschlichen Seele eine beherrschende, über das Leben hinausgreifende Bedeutung gab. Damit wendete sich die Religion vom Außenleben ab, suchte ihren Halt allein im Innenleben, in Glaube, Gesinnung und Gottvertrauen, und systematisierte diese ihre spezifischen Werte in straffem logischem Zusammenhange von durchaus selbständigem Gefüge, mit dem wir heute ausschließlich den Begriff der Religion verbinden. Indes, dieser entwickelungsgeschichtliche Wandlungsprozeß ist noch nicht zu Ende. Die Loslösung auch des Glaubensinhalts und der Ethik sind nur eine Frage der Zeit, und erst nach Abschluß dieses ganzen Loslösungsprozesses erreicht die Religion jene volle Reinheit und jene überlegene Höhe, von der aus sie — nicht mehr einseitig, sondern in voller Souveränität — mit den gesamten Geistes- und Lebensrichtungen, ohne sie einzuengen und ohne ihre selbständige Entwickelung zu hemmen, doch frei in rechtmäßigem Nießnutz zu schalten und zu walten imstande ist, nicht um sie sklavisch zu tyrannisieren, sondern um sie als willig freie Arbeiter in ihren überragenden Dienst zu stellen, religiös zu harmonisieren und unlösbar zu einem einheitlichen Ganzen des Menschenlebens zu verketten. Das ist das Endphänomen der religiösen Entwickelung, das nun — obwohl in anderem Sinne — wieder in ihr

Grundphänomen zurückmündet und damit allerdings die Ursprünglichkeit und die Notwendigkeit und unauflösbare Einfachheit des ganzen religiösen Phänomens zum endgiltigen Ausdruck bringt. Unter diesem Gesichtspunkt, vorausgesetzt allerdings, daß er in seiner vollen Höhe und Erhabenheit erfaßt wird, ist ein Leben ohne Religion ein bloßes Würfelspiel des Schicksals, ein Kampf gegen die Religion ein Kampf gegen den menschlichen Geist, ein Kampf gegen überalterten und nicht mehr lebensfähigen Inhalt aber nur ein Kampf für das unvergängliche Heiligtum unseres Geisteslebens.

Sachregister.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I. J.

K.

L.

T.

U.

V.

W.

Y.

Druck von L. Schumacher in Berlin N. 4.

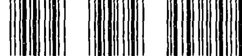
BL 48 .K4	Kern Die religion 662,477
FEB 3 '28 FEB 23 '28	[illegible]
MAY 25 '28 JUN 7 '28	Otto [illegible]
OCT 6 '28 OCT 12 '28	[illegible] Dodson 5404 Maryland
JAN 9 '38 JAN 15 '38	[illegible]
AUG 3 '40 AUG 5 '40	H. Pollack 1517 [illegible]

Kern
Die religion

662477

MAY 22	Otto P. Schmidt	JUN 7
OCT 6 '37	L. L. Dodson	OCT 12 '37
JAN 8 '38	Fung	JAN 25 '38
AUG 3 '40	H. Pollack	

662477


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 754 192